



Pelita Kata

02

Diterbitkan oleh
BALAI BAHASA YOGYAKARTA
PUSAT BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL
2008

HADIAH
dari
Balai Bahasa Yogyakarta

PELITA KATA

PERPUSTAKAAN
PUSAT BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL



PERPUSTAKAAN PUSAT BAHASA	Klasifikasi	No. Induk :
	499.210 2 PEL p	82 24-02-09

PELITA KATA

Penyunting:

Slamet Riyadi
Wedhawati
Syamsul Arifin
Restu Sukasti

ISBN: 978-979-8477-32-4

Diterbitkan oleh:

BALAI BAHASA YOGYAKARTA
PUSAT BAHASA
DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL
2008

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit.

All rights reserved

SAMBUTAN KEPALA BALAI BAHASA YOGYAKARTA

BUKU KENANGAN: ANTARA SEDIH DAN GEMBIRA

Buku ini disusun memang sengaja untuk menghormati tiga orang peneliti Balai Bahasa Yogyakarta yang tahun ini (2008) memasuki usia pensiun. *Pertama*, Dr. Wedhawati, ahli semantik; beliau adalah senior saya, guru saya, mantan kepala ketika saya pada tahun 1982 masuk dan bergabung di Balai Penelitian Bahasa Yogyakarta. *Kedua*, Drs. Adi Triyono, M.Hum., ahli sastra; beliau adalah senior saya dan saya banyak berguru dan menimba ilmu darinya ketika saya masuk dan mencoba belajar sastra Indonesia. *Ketiga*, Drs. Sukardi Mp., ahli di bidang perkamusan dan peristilahan; beliau adalah juga senior sekaligus guru saya dan saya banyak belajar darinya terutama mengenai sikap dan semangat hidupnya.

Terus terang, dengan purnatugasnya tiga rekan kerja yang penuh kharisma ini, saya khususnya, juga Balai Bahasa Yogyakarta umumnya, merasa sangat sedih. Sebab, dengan begitu berarti kami dan Balai Bahasa kehilangan sosok sekaligus tokoh yang layak diteladani. Kami kehilangan ahli-ahli yang telah berjasa besar bagi pengembangan dan perkembangan bahasa dan sastra Indonesia dan daerah (Jawa) yang memang menjadi tugas dan fungsi kami. Kami juga merasa kehilangan “sesuatu yang berarti”, entah apa, sulit saya katakan, karena dengan begitu kami tidak lagi dapat bekerja bersama, bercanda bersama, diskusi bersama, dan yang ada tinggal kerinduan akan kehangatannya.

Terus terang pula, kesedihan tidaklah pantas dipelihara. Dengan purnatugasnya tiga rekan kerja ini kami juga harus merasa bergembira. Kami merasa gembira, senang, bersyukur, karena ketiga beliau selama ini mampu menunjukkan dan membuktikan diri sebagai peneliti bahasa dan sastra yang baik dan layak dicontoh

hingga akhir masa tugasnya. Semoga sikap dan semangat kerja beliau terwariskan dan dapat menjadi pemicu sikap dan semangat kerja kami. Pada saat purnatugas ini kami tidak mampu membalas jasa yang telah banyak mereka berikan, dan kami hanya berdoa semoga jasa baik mereka memperoleh balasan jasa baik pula yang berlipat ganda dari Tuhan.

Mewakili seluruh staf dan rekan kerja serta seluruh penulis dalam buku kenangan ini saya selaku kepala Balai Bahasa Yogyakarta mengucapkan SELAMAT JALAN. Kami berharap persembahan buku kenangan ini tidak diartikan sebagai tanda "perpisahan" karena baik langsung maupun tidak langsung kami masih memerlukan kerja sama dan uluran tangan dinginnya.

Tirto Suwondo

PRAKATA

Buku *Pelita Kata* ini merupakan persembahan untuk tiga peneliti Balai Bahasa Yogyakarta (Dr. Wedhawati, Drs. Adi Triyono, M.Hum., dan Drs. Sukardi Mp) yang memasuki purnatugas tahun 2008. Ketiga peneliti itu telah banyak memberikan sumbangan dalam bidang kebahasaan dan kesastraan yang amat bermanfaat bagi khalayak, khususnya bagi pemerhati bahasa dan sastra Indonesia dan daerah.

Berkenaan dengan jasa beliau bertiga, Balai Bahasa Yogyakarta mempersembahkan buku kenangan sebagai penghormatan pengabdian beliau selama ini. Buku kenangan ini berisi tulisan dari para sahabat, teman, dan kolega beliau di berbagai perguruan tinggi dan balai/kantor bahasa. Oleh karena banyaknya tulisan yang masuk, tim penyunting harus mempertimbangkannya sehingga ada beberapa tulisan yang—dengan terpaksa—tidak dapat dimuat dalam buku ini. Di samping itu, di dalam buku ini juga disuguhkan “tulisan kenangan beliau” yang sungguh mengesankan.

Dengan terbitnya buku kenangan ini, ucapan terima kasih disampaikan kepada para penulis dan berbagai pihak yang turut berperan serta dalam penerbitan buku ini. Ucapan terima kasih dan permohonan maaf disampaikan juga kepada para penulis yang telah menyumbangkan tulisannya, tetapi tulisan itu tidak dapat dimuat dalam buku ini.

Akhir kata, ucapan selamat disampaikan kepada beliau bertiga dengan harapan tetap berkarya, serta semoga buku ini dapat bermanfaat bagi pembaca.

Yogyakarta, Agustus 2008

Tim Penyunting

DAFTAR ISI

SAMBUTAN KEPALA BALAI BAHASA YOGYAKARTA -- iii

PRAKATA -- v

DAFTAR ISI -- vii

LINGUISTIK DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT ILMU:
SUATU TINJAUAN AWAL

Sumadi -- 1

SEKILAS TENTANG ALIH BAHASA (*INTERPRETATION*)

Riani - 11

PEMANFAATAN PRINSIP-PRINSIP RETORIKA
INTERPERSONAL DALAM WACANA DAKWAH

Dwi Atmawati -- 19 Aloy

KOHESI LEKSIKAL DALAM WACANA RUBRIK REMAJA
"DETEKSI" HARIAN JAWA POS

Foriyani Subiyatningsih - 30

MENDAYAGUNAKAN INTERNET UNTUK
MENYELAMATKAN BAHASA-BAHASA LOKAL

P. Ari Subagyo -- 41 Aloy

PEMETAAN BAHASA: UPAYA MEREVITALISASI BAHASA
DAERAH DI ERA GLOBAL

Tarti Khusnul Khotimah -- 55 Aloy

JALAN-JALAN KE BANDUNG

Tri Saptarini -- 64

PARADOKS IDEALISME TOKOH SITTI NURBAYA DAN
SAMSULBAHRI DALAM ROMAN SITTI NURBAYA
M. Oktavia Vidiyanti -- 70

RELIGIUSITAS DALAM BEBERAPA SAJAK CHAIRIL
ANWAR
Imam Budi Utomo -- 78

KEPUITISAN SMS UCAPAN SELAMAT RAMADAN
Sariah -- 91

PENGKAJIAN NASKAH LAMA
Slamet Riyadi -- 106

LÎLÂ DAN BHAKTI DALAM YUDDHA: Hermeneutik Yuddha
Bhîṣma-Bhârgava Dalam Kakavin Ambâśraya Menurut Teori
Dhvani Ânandavardhana
Manu J. Widyaseputra -- 115

KONTEKS MULTIKULTURAL SÊRAT ASMARALAYA
DALAM KEHIDUPAN MASYARAKAT
Hesti Mulyani -- 128

h TRADISI SPIRITUAL DAN SASTRA SUCI DALAM
MASYARAKAT JAWA *Alay*
H. Bani Sudardi -- 142

w SISTEM PENERBITAN SASTRA JAWA: SEBUAH
PERLAWANAN DAN PENGORBANAN SUPARTO BRATA
Dhamu Priyo Prabowo -- 153 *Alay*

KUALITAS KAUSALITAS DALAM CERPEN JAWA
“LELAKONE SI LAN MAN” KARYA SUPARTO BRATA
Akhmad Nugroho -- 167

SOSOK SANG GURU YANG LEGAWA (Kenangan dan
Persembahan bagi Dr. Wedhawati)
Pardi Suratno -- 175

KONSEP KEMATIAN DAN KEHIDUPAN
PASCAKEMATIAN DALAM LIRIK LAGU RELIGIUS
Resti Nurfaidah -- 198

KEARIFAN SOSIAL KULTUR JAWA DALAM BUDAYA
GLOBAL
Imam Sutardjo -- 215

KILAS PERISTIWA
Wedhawati -- 221

SUKA DUKA MENYUSUN KAMUS
Sukardi Mp. -- 234

LINGUISTIK DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT ILMU: SUATU TINJAUAN AWAL

*Sumadi**

1. Pendahuluan

Keunikan manusia sebenarnya bukanlah terletak pada kemampuan berpikir melainkan pada kemampuan berbahasa. Tanpa mempunyai kemampuan berbahasa itu kegiatan berpikir secara sistematis dan teratur tidak mungkin dapat dilakukan. Lebih lanjut, tanpa kemampuan berbahasa, manusia tidak mungkin mengembangkan kebudayaannya sebab tanpa mempunyai bahasa, hilang pulalah kemampuan manusia untuk meneruskan nilai-nilai budaya dari generasi kepada generasi yang selanjutnya (Suriasumantri, 1999:171).

Dalam kaitannya dengan filsafat, para filosof menjadikan bahasa, yang disebut filsafat bahasa, sebagai alat untuk memahami hakikat pengetahuan konseptual (*conceptual knowledge*). Para filosof mempelajari bahasa bukan sebagai tujuan akhir melainkan sebagai objek sementara agar pada akhirnya mendapat kejelasannya tentang hakikat pengetahuan konseptual itu (Poedjosoedarmo, 2003:2).

Sebelum menjadi ilmu yang otonom, linguistik mengalami fase perkembangan sebagaimana layaknya ilmu pengetahuan alam, ilmu pengetahuan sosial, dan ilmu pengetahuan yang lain. Perkembangan itu merupakan suatu proses menuju ke arah pematangan sehingga layak menjadi suatu ilmu yang otonom. Studi bahasa secara ilmiah dengan nama linguistik baru dimulai pada akhir abad ke-19. Sebelum abad ke-19 studi bahasa telah dilakukan dan dipelajari dengan

* Doktorandus, Magister Humaniora, peneliti pada Balai Bahasa Yogyakarta

sebenarnya sebagai bagian dari filsafat, logika, dan kemudian filologi. Filsafat memperlakukan bahasa sebagai sarana berpikir (Parera, 1991:3).

Linguistik bertujuan mendapatkan kejelasan tentang bahasa. Linguistik mencari hakikat bahasa sehingga dapat dikatakan bahwa para sarjana bahasa menganggap bahwa kejelasan tentang hakikat bahasa itulah tujuan mereka (Poedjosoedarmo, 2003:2).

Jika kita ingin mempelajari suatu ilmu, yang di dalam tulisan ini difokuskan pada disiplin linguistik, ada tiga hal yang harus diperhatikan, yaitu (1) epistemologi linguistik (keilmiahan linguistik), (2) ontologi linguistik (objek linguistik), dan (3) aksiologi linguistik (manfaat linguistik) (lihat Parera, 1991:4; Suriasumantri, 1999:35, 105—106, dan 293). Paparan yang berkaitan dengan ketiga hal itu terungkap dalam deskripsi berikut.

2. Pembahasan

Di dalam pembahasan ini sebelum diuraikan tentang keilmiahan linguistik, objek linguistik, dan manfaat linguistik, lebih dahulu disajikan pengertian linguistik.

2.1 Pengertian Linguistik

Kata *linguistik*, yang berpadanan dengan *linguistics* dalam bahasa Inggris, *linguistique* dalam bahasa Perancis, dan *linguistiek* dalam bahasa Belanda, berasal dari bahasa Latin *lingua* ‘bahasa’. Di dalam bahasa-bahasa Roman (bahasa-bahasa yang berasal dari bahasa Latin) terdapat kata yang serupa atau mirip dengan kata Latin *lingue*, yaitu *lingua* dalam bahasa Italia, *lengue* dalam bahasa Spanyol, *langue* dan *langage* dalam bahasa Perancis, yang dibedakan dengan *parole*. Bahasa Inggris menggunakan bentuk *language* yang dipungut dari bahasa Perancis *langage*. Istilah *linguistics* dalam bahasa Inggris berkaitan dengan kata *language*, seperti dalam bahasa Perancis istilah *linguistique* berkaitan dengan *langage*. Di dalam bahasa Indonesia *linguistik* merupakan nama bidang ilmu dan kata sifatnya ialah *linguistis* (lihat Chaer, 1994:2; Verhaar, 1996:3).

Banyak linguist yang telah mendefinisikan istilah linguistik. Di antaranya ialah Wardhaugh (1972:213) dan Crystal (1991:204) yang menyatakan “*linguistics is the scientific study of language*”

(linguistik adalah studi ilmiah tentang bahasa). Parera (1991:1) mendefinisikan linguistik sebagai ilmu yang mempelajari bahasa secara ilmiah atau studi ilmiah tentang bahasa. Dari kedua definisi tersebut dapat ditegaskan bahwa linguistik adalah ilmu yang mengkaji bahasa secara ilmiah.

2.2 Keilmiahan Bahasa

Sebagai ilmu, linguistik telah mengalami tiga tahap perkembangan seperti yang terjadi pada setiap disiplin ilmu, yaitu (1) tahap spekulasi, (2) tahap observasi dan klasifikasi, serta (3) tahap perumusan teori (lihat Chaer, 1994:6—9).

Di dalam tahap spekulasi, pembicaraan dan pengambilan kesimpulan tentang bahasa dilakukan dengan sikap spekulatif. Artinya, kesimpulan itu dirumuskan dengan tidak didukung oleh bukti-bukti empiris dan pengambilannya dilaksanakan dengan tidak menggunakan prosedur-prosedur tertentu. Misalnya, dahulu orang mengira bahwa semua bahasa di dunia ini diturunkan dari bahasa Ibrani sehingga orang juga mengira bahwa Adam dan Hawa menggunakan bahasa Ibrani di Taman Firdaus.

Di dalam tahap observasi dan klasifikasi, para ahli bahasa baru mengumpulkan dan menggolong-golongkan segala fakta bahasa dengan teliti tanpa merumuskan teori atau kesimpulan apa pun. Pada umumnya para ahli bahasa sebelum perang kemerdekaan Republik Indonesia melakukan kegiatan sampai pada tahap ini. Bahasa-bahasa di Nusantara didaftar, diteliti ciri-cirinya, lalu dikelompokkan berdasarkan kesamaan ciri yang dimiliki bahasa-bahasa tersebut.

Di dalam tahap perumusan teori, para linguist berusaha memahami masalah-masalah dasar kebahasaan dan mengajukan pertanyaan-pertanyaan tentang masalah itu berdasarkan data empiris. Selanjutnya, dirumuskan hipotesis-hipotesis yang berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan dan menyusun tes untuk menguji hipotesis-hipotesis terhadap fakta-fakta yang ada. Dengan telah melalui ketiga tahap perkembangan tersebut, disiplin linguistik sudah memenuhi syarat sebagai kegiatan ilmiah.

Sebagai ilmu, linguistik memiliki ciri-ciri keilmuan, yaitu (1) eksplisit (*explicitness*), (2) sistematis (*systematicness*), dan (3) objektif (*objectiveness*) (Crystal, 1973 dalam Alwasilah, 1984:58).

Eksplisit berarti tidak kabur, tidak bermakna ganda, dirumuskan secara menyeluruh, dan tidak ada pertentangan antara suatu kaidah dengan kaidah lainnya. Untuk memperjelas ciri eksplisit itu diberikan contoh sebagai berikut. Agar menyeluruh, definisi kalimat haruslah dapat diterapkan pada setiap kalimat. Definisi kalimat yang berbunyi *gabungan kata-kata yang didahului huruf kapital dan diakhiri tanda titik, tanda tanya, atau tanda seru* tidak menyeluruh karena definisi itu tidak berlaku bagi bahasa lisan. Definisi itu dapat dibandingkan dengan definisi kalimat, yang relatif menyeluruh, yang berbunyi *satuan bahasa yang secara relatif berdiri sendiri, mempunyai pola intonasi final, dan secara aktual atau potensial terdiri atas klausa* (lihat Ali *et al.*, 1991:434). Agar tidak ada pertentangan antara suatu kaidah dengan kaidah lainnya, perumusan kaidah atau definisi harus berpijak pada patokan yang ajeg. Di dalam tata bahasa tradisional pendefinisian jenis kata tidak menggunakan patokan yang ajeg. Misalnya, definisi kata kerja didasarkan pada maknanya, yaitu *kata yang menunjuk pekerjaan*, sedangkan definisi kata penghubung didasarkan pada fungsi gramatiknya, yaitu *kata yang menghubungkan kalimat atau bagian-bagian kalimat* (lihat Alwasilah, 1984:59).

Sistematis berarti beraturan, memiliki pola, ada generalisasi yang utuh, tidak terpisah-pisah, merupakan suatu kesatuan yang bagian-bagiannya sejalan dan senada, semuanya mendukung suatu keseluruhan (Alwasilah, 1984:60). Linguistik sebagai ilmu harus sistematis karena bahasa itu sendiri ialah suatu sistem. Seperangkat aturan akan berkadar sistematis jika ada pengelompokan kerangka berpikir dan kerangka acuan dalam menyusun aturan-aturan itu. Pengelompokan itu pun haruslah konsisten atau ajeg. Seorang linguist yang mempelajari suatu bahasa mungkin mulai dengan menyelidiki tataran fonologi, morfologi, sintaksis, dan terakhir semantik. Seorang linguist lain mungkin menempuh prosedur sebaliknya. Yang perlu diperhatikan dalam hal ini bukanlah masalah pemilihan prosedur, tetapi yang jauh lebih penting ialah *bahwa setiap prosedur haruslah dibuat eksplisit mungkin*. Setiap taratan kebahasaan haruslah dibahas secara tuntas.

Objektif berarti memerikan sesuatu (sifat, hakikat, keadaan) sebagaimana adanya, bebas dari perasaan dan pertimbangan pribadi, yaitu wujud sebenarnya yang hakiki (Alwasilah, 1984:62). Linguistik sebagai ilmu haruslah objektif, bagaimana wujud nyata struktur,

pembagian unsur-unsur dan kaidah-kaidah bahasa yang diteliti. Hal itu dapat tercapai jika pemerian atau pendeskripsian suatu bahasa merupakan kesimpulan umum dari segala data bahasa yang diamati. Bukti-bukti (empiris) yang dideskripsikan harus dapat diobservasi dan diuji lagi. Pengujian terhadap bukti-bukti empiris atau kaidah-kaidah harus dapat ditetapkan kebenarannya. Objektif dalam linguistik juga berarti keterbukaan dalam analisis, bersifat kritis, dan tidak apriori terhadap hipotesis-hipotesis sehingga sungguh-sungguh terbukti kebenarannya.

2.3 Objek Linguistik

Objek linguistik ialah bahasa (Alwasilah, 1984:70; Chaer, 1994:30; Verhaar, 1996:6). Adapun pengertian dan hakikat bahasa dapat dijelaskan sebagai berikut. Bahasa adalah sistem lambang bunyi yang arbitrer, yang digunakan oleh para anggota suatu masyarakat untuk bekerjasama, berinteraksi, dan mengidentifikasikan diri (Wardhaugh, 1977:3; Kridalaksana, 2001:21; Ali *et al.*, 1991:77; Chaer, 1994:32). Sebagai objek linguistik, bahasa dapat dibedakan atas *parole*, *language*, dan *langage*. *Parole* merupakan objek konkret karena berwujud ujaran (nyata) yang diucapkan oleh para penutur bahasa dari suatu masyarakat bahasa. *Langue* merupakan objek yang abstrak karena berwujud sistem suatu bahasa tertentu secara keseluruhan. *Langage* merupakan objek yang paling abstrak karena berwujud sistem bahasa secara universal. Yang dikaji linguistik secara langsung ialah *parole* karena berwujud konkret atau nyata. Kajian terhadap *parole* dilakukan untuk mendapatkan kaidah-kaidah suatu *langue*. Dan, dari kajian terhadap *langue* itu akan diperoleh kaidah-kaidah *langage*, kaidah bahasa secara universal (lihat Chaer, 1994:31).

Dari definisi bahasa tersebut dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa ciri atau sifat hakiki bahasa, antara lain, ialah bahasa itu sistem, simbol, ucapan/vokal (bunyi), arbitrer, bermakna, konvensional, unik, universal, produktif, bervariasi, dinamis, alat interaksi sosial, dan identitas penuturnya.

Bahasa ialah sebuah sistem. Artinya, bahasa itu bukan sejumlah unsur yang terkumpul secara tidak beraturan. Seperti halnya sistem-sistem lain, unsur-unsur bahasa “diatur” seperti pola-pola

yang berulang sehingga jika salah satu bagian terlihat, akan dapat “diramalkan” atau “dibayangkan” keseluruhannya. Misalnya, jika menemukan kalimat *Ibu mem dua ekor*, dengan segera kita dapat menduga bagaimana bunyi kalimat itu secara keseluruhan. Oleh karena itu, bahasa dikatakan sistematis dan sistemis karena dapat diuraikan atas satuan-satuan terbatas yang berkombinasi dengan kaidah-kaidah yang diramalkan. Bahasa bukanlah sistem tunggal, tetapi terdiri dari beberapa subsistem, yaitu subsistem fonologi, gramatika (morfologi dan sintaksis), dan leksikon (semantik).

Bahasa ialah lambang dan bunyi. Yang dimaksud dengan lambang (simbol) ialah tanda yang digunakan oleh suatu kelompok sosial berdasarkan perjanjian dan untuk memahaminya harus dipelajari. Tanda adalah hal atau benda yang mewakili sesuatu atau hal yang menimbulkan reaksi yang sama jika orang menanggapi (melihat, mendengar, dan sebagainya) yang diwakilinya itu. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa lambang itu sejenis tanda. Adapun media bahasa yang terpenting ialah bunyi. Bagaimana pun sempurna dan modernnya media tulisan, bahasa tulisan tetap bersifat sekunder karena manusia dapat berbahasa tanpa mengenal tulisan.

Bahasa bersifat arbitrer. Artinya, tidak ada hubungan wajib antara satuan-satuan bahasa dengan yang dilambangkannya. Kita tidak dapat menjawab pertanyaan mengapa sesuatu benda dinamai *pohon*, sedangkan kelompok sosial lain menyebutnya *wit*, *syajar*, atau *abre*. Meskipun demikian, ada unsur bahasa lain yang tidak terlalu arbitrer, yaitu yang disebut onomatope, seperti *ringkik*, *kokok*, *geram*, *gemerincing*, yang masih mempunyai kesamaan faktual dengan yang dilambangkannya. Unsur bahasa semacam itu jumlahnya terbatas. Di samping bersifat arbitrer, bahasa itu bermakna. Lambang bunyi yang bermakna di dalam bahasa berupa satuan-satuan bahasa yang berwujud morfem, kata, frasa, klausa, kalimat, dan wacana. Karena bahasa bermakna, segala ucapan yang tidak mempunyai makna bukanlah bahasa.

Bahasa bersifat konvensional dan unik. Bahasa bersifat konvensional karena merupakan sistem lambang, yaitu tanda yang harus dipelajari dan disepakati oleh pemakainya. Di sisi lain bahasa bersifat unik. Artinya, setiap bahasa mempunyai kekhasan sistem yang tidak harus ada pada bahasa lain. Berkebalikan dengan sifat unik, ada pula sifat-sifat bahasa yang dimiliki oleh bahasa lain sehingga

sifat-sifat itu ada yang universal dan ada yang hampir universal. Misalnya, salah satu ciri bahasa Indonesia ialah bahwa konfiks *ke-/an* hanya dapat bergabung dengan sebanyak-banyaknya dua morfem, seperti *belum sanggup*, *kurang sabar*, *lebih mahal* menjadi *kebelumsanggupan*, *kekurangSabaran*, *kelebihmahalan*. Hal ini mungkin merupakan sifat umum bahasa Indonesia. Di samping itu, bahasa Indonesia juga memiliki sifat yang agak universal. Misalnya, bahwa pada umumnya adjektiva mengikuti nomina, seperti *tanah luas*, *rambut putih*, *gadis cantik*. Ternyata sifat itu tidak hanya ada di dalam bahasa Indonesia, tetapi juga ada di dalam bahasa Perancis, bahasa Wels di Inggris, bahasa Tonkawa di Amerika, bahasa Swahili di Afrika, dan sebagainya (lihat Chaer, 1994:31).

Bahasa bersifat produktif. Artinya, sebagai sistem dari unsur-unsur yang jumlahnya terbatas, bahasa dapat dipakai secara tidak terbatas oleh pemakainya. Misalnya, bahasa Indonesia mempunyai fonem kurang dari 30 buah, tetapi mempunyai lebih dari 30.000 kata yang mengandung fonem itu. Dan, dengan fonem-fonem itu masih mungkin diciptakan kata-kata baru. Dari sudut pola dasar kalimat, bahasa Indonesia hanya mempunyai lima pola dasar, tetapi dari kelima pola itu dapat disusun kalimat yang berjumlah ribuan, bahkan mungkin jutaan.

Bahasa bervariasi dan dinamis. Bahasa bervariasi karena dipakai oleh kelompok manusia yang banyak ragamnya (laki-laki, perempuan, tua, muda, petani, dokter, orang kota, orang desa, orang awam, orang intelektual) untuk bekerja sama dan berkomunikasi dalam berbagai bidang kehidupan dan keperluan. Bahasa bersifat dinamis karena keterikatan dan keterkaitan dengan manusia, sedangkan dalam kehidupan di masyarakat, kegiatan manusia itu tidak tetap dan selalu berubah sehingga bahasa juga berubah, tidak statis.

Bahasa berfungsi sebagai alat interaksi sosial atau alat komunikasi. Bahasa berfungsi sebagai perekat dalam penyatupaduan keluarga, masyarakat, dan bangsa dalam kegiatan sosial. Di sisi lain, dengan bahasa suatu kelompok sosial juga mengidentifikasi dirinya. Di antara ciri budaya bahasa ialah ciri pembeda yang menonjol karena setiap kelompok sosial merasa dirinya sebagai kesatuan yang berbeda dari kelompok lain.

2.4 Manfaat Linguistik

Linguistik akan memberi manfaat langsung pada orang yang berkecimpung dalam kegiatan yang berhubungan dengan bahasa, seperti linguis, guru bahasa, penerjemah, penyusun buku pelajaran, penyusun kamus, petugas penerangan, para jurnalis, politikus, diplomat (lihat Chaer, 1994:25).

Bagi linguis, pengetahuan yang luas tentang linguistik akan sangat membantu dalam menyelesaikan dan melaksanakan tugasnya. Bagi peneliti, kritikus, dan peminat sastra, linguistik akan membantu dalam memahami karya-karya sastra dengan lebih baik karena bahasa sebagai objek penelitian linguistik merupakan wadah kelahiran karya sastra yang baik. Seseorang tidak mungkin dapat memahami karya sastra dengan baik tanpa mempunyai pengetahuan mengenai hakikat dan struktur bahasa dengan baik. Apalagi, jika diingat bahwa karya sastra menggunakan ragam bahasa khusus yang tidak sama dengan bahasa pada umumnya.

Bagi guru, terutama guru bahasa, pengetahuan linguistik sangat penting, mulai dari subdisiplin fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan leksikologi sampai dengan pengetahuan tentang hubungan bahasa dengan kemasyarakatan dan kebudayaan. Tujuan pengajaran bahasa pada dasarnya lebih sempit daripada tujuan linguistik. Akan tetapi, dengan memahami ruang lingkup linguistik, pembelajar atau guru bahasa dapat melakukan pemilihan bahan dan penjelesaian pengajaran secara lebih rapi. Linguistik bersifat deskriptif dan pengajaran bersifat normatif. Bagi seorang guru bahasa, dengan mempelajari linguistik yang sedemikian luas jangkauannya, ia dapat merumuskan norma-norma yang harus diajarkan secara realistik.

Bagi penerjemah, pengetahuan linguistik mutlak diperlukan, bukan hanya yang berkenaan dengan morfologi, sintaksis, dan semantik, melainkan juga berkenaan dengan sosiolinguistik dan kontrastif linguistik. Seorang penerjemah bahasa Inggris-Indonesia harus dapat memilih terjemahan, misalnya *my brother* menjadi *kakak saya*, *adik saya*, atau cukup *saudara saya*. Demikian pula, bagaimana struktur tanya *What is your name?* Harus diterjemahkan menjadi *Siapa namamu?* bukan *Apa namamu?* padahal, *what* berarti *apa*.

Bagi penyusun kamus atau leksikograf, penguasaan semua aspek linguistik mutlak diperlukan karena semua pengetahuan linguistik

akan memberikan manfaat dalam tugasnya. Untuk dapat menyusun kamus, dia harus memulai dengan menentukan ejaan dan grafem fonem-fonem tersebut, memahami seluk beluk pembentukan kata, struktur frasa, struktur kalimat, makna leksikal, makna gramatikal, makna kontekstual, dan makna idiomatik, serta latar belakang sosial bahasa tersebut. Tanpa pengetahuan semua aspek linguistik kiranya tidak mungkin sebuah kamus dapat disusun dengan baik.

Bagi penyusun buku pelajaran atau buku teks, pengetahuan linguistik akan memberikan tuntunan dalam menyusun kalimat yang benar, memilih kosa kata yang sesuai dengan jenjang usia pembaca buku tersebut. Tentunya buku yang diperuntukkan bagi anak sekolah dasar berbeda dengan yang diperuntukkan bagi anak sekolah lanjutan atau perguruan tinggi.

Bagi negarawan atau politikus yang harus memperjuangkan ideologi dan konsep-konsep kenegaraan atau pemerintahan, secara lisan dia/mereka harus menguasai bahasa dengan baik. Demikian pula, dengan menguasai linguistik dan sociolinguistik, khususnya dalam kaitannya dengan kemasyarakatan, negarawan tentu akan dapat meredam dan menyelesaikan gejolak sosial yang terjadi dalam masyarakat akibat perbedaan dan pertentangan bahasa.

3. Penutup

Linguistik sebagai ilmu tentulah mengalami tahap metamorfosis (perubahan). Perubahan itu menuju ke sebuah ilmu yang independen. Dengan berpedoman kepada landasan pengembangan ilmu (ontologi, epistemologi, dan aksiologi) barulah kita memiliki pemahaman yang komprehensif terhadap linguistik. Keilmiahannya linguistik dapat dilihat dari ciri-cirinya yang eksplisit, sistematis, dan objektif.

Bahasa tidak dapat dipisahkan dari manusia yang menggunakannya di dalam kehidupan sehari-hari. Hal itu berarti bahwa tidak ada kegiatan manusia yang tidak mempergunakan bahasa. Bahasa yang digunakan itu memiliki beberapa ciri atau sifat hakiki. Sifat atau ciri itu, antara lain, ialah bahwa bahasa itu sistem, simbol, bunyi, arbitrer, bermakna, konvensional, unik, universal, produktif, bervariasi, dinamis, alat interaksi sosial, dan merupakan identitas penuturnya.

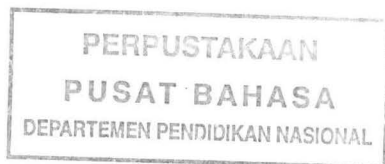
Filsafat dan linguistik merupakan dua ilmu yang sangat erat hubungannya. Filsafat menggunakan bahasa sebagai sarana untuk

mencapai tujuan akhir, yaitu mendapatkan hakikat ilmu (*conceptual knowledge*). Para filosof sebaiknya meminta bantuan para linguist untuk memerikan kaidah-kaidah kebahasaan dalam rangka mendapatkan hakikat ilmu pengetahuan.

Pengetahuan tentang linguistik sangat bermanfaat bukan hanya bagi linguist melainkan juga bagi guru bahasa, penyusun buku pelajaran, penyusun kamus, petugas penerangan, jurnalis, politikus, diplomat, dan sebagainya. Bahkan, dalam kaitannya dengan masyarakat, penguasaan linguistik dan sociolinguistik sangat penting untuk meredam gejolak yang terjadi akibat perbedaan dan pertentangan bahasa.

Daftar Pustaka

- Ali, Lukman, *et al.* 1991. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Alwasilah, A. Chaedar. 1984. *Linguistik: Suatu Pengantar*. Bandung: Angkasa.
- Chrystal, David. 1992. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Kridalaksana, Harimurti. 2001. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Parera, Jos Daniel. 1991. *Kajian Linguistik Umum Historis Komparatif dan Tipologi Struktural*. Jakarta: Erlangga.
- Pateda, Mansoer. 1988. *Linguistik: Sebuah Pengantar*. Bandung: Angkasa.
- Soenardji. 1991. *Seni Dasar Linguistik: bagi Kepentingan Pengajaran Bahasa*. Semarang: IKIP Semarang Press.
- Soeparno. 2002. *Dasar-Dasar Linguistik Umum*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Poedjosoedarmo, Soepomo. 2003. *Filsafat Bahasa*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Suriasumantri, Jujun S. 1999. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Verhaar, J.W.M. 1996. *Asas-Asas Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Wardhaugh, Ronald. 1990. *An Introduction to Sociolinguistics*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.



SEKILAS TENTANG ALIH BAHASA (INTERPRETATION)

Riani*

1. Pendahuluan

Kita sering melihat di televisi, seorang presiden menerima tamu kenegaraan dari negara asing. Pada waktu bercakap-cakap dengan tamu kenegaraan, di belakang presiden dan tamu itu, duduk seorang juru bahasa. Juru bahasa tersebut menjembatani komunikasi antara presiden dan tamu kenegaraan itu. Juru bahasa itu menerjemahkan secara langsung apa yang dikatakan oleh presiden kepada tamunya dan sebaliknya. Kita juga melihat seorang juru bahasa di televisi sedang menerjemahkan acara berita dengan menggunakan bahasa isyarat.

Dalam kehidupan sehari-hari seorang pemandu wisata mengantar wisatawan asing berkeliling melihat tempat-tempat wisata. Tidak dapat dihindari, pada waktu wisatawan tersebut berkomunikasi dengan penduduk asli, pemandu wisata itu menerjemahkan secara langsung untuk menjembatani komunikasi turis dengan penduduk setempat. Dapatlah dikatakan bahwa bantuan profesi seorang juru bahasa tidaklah asing bagi kita. Oleh karena itu, dalam tulisan ringkas ini akan diuraikan tentang apakah alih bahasa lisan itu, bagaimana sejarah alih bahasa lisan modern, apa perbedaan antara alih bahasa lisan dan alih bahasa tulis (penerjemahan), jenis-jenis alih bahasa lisan, dan proses alih bahasa lisan.

2. Pengertian Alih Bahasa Lisan

Gentile et al. (1996) menyatakan, Interpreting is the oral transfer of messages between speakers of different languages (alih

* Sarjana Pendidikan, peneliti pada Balai Bahasa Yogyakarta

bahasa lisan adalah memindahkan pesan-pesan lisan antar-para pembicara berlatar belakang bahasa yang berbeda-beda). Dari definisi itu, alih bahasa lisan memiliki ciri-ciri: penerjemahan secara langsung (lisan), perpindahan pesan lebih diutamakan dibandingkan dengan penerjemahan secara *verbatim* (per kata), dan proses penerjemahan itu dilakukan pada waktu itu juga.

3. Sejarah Alih Bahasa Lisan

Bila dirunut dari sejarahnya, alih bahasa lisan bukanlah sesuatu yang baru di dalam masyarakat. Alih bahasa lisan sudah dikenal sejak masyarakat dari berbagai budaya dan berbagai bahasa berusaha saling berhubungan. Peranan alih bahasa lisan modern mulai dikenal dunia pada perundingan Versailles pada tahun 1918-1919. Pada saat itu, para pimpinan dari dua kekuatan besar, Inggris dan Amerika Serikat, yang menghadiri perundingan tidak dapat berbahasa Prancis. Akhirnya, mereka menggunakan jasa interpreter (juru bahasa) untuk berkomunikasi dengan pihak Prancis. Perkembangan selanjutnya terjadi setelah perang dunia kedua, yaitu pada perundingan Nuremberg. Pada waktu itu para penjahat perang dihadapkan pada pengadilan internasional. Para penjahat perang dan hakim internasional dari berbagai bangsa dan bahasa berkumpul. Untuk berkomunikasi, dibutuhkan jasa para interpreter (juru bahasa).

Pada saat ini peranan interpreter atau juru bahasa diperlukan pada bidang bisnis, konferensi internasional, imigrasi, dan populasi terbatas yang tidak dapat berbicara dalam bahasa mayoritas komunitas tertentu.

4. Perbedaan Alih Bahasa Lisan dan Alih Bahasa Tulis (Penerjemahan)

Pada dasarnya, alih bahasa lisan dan alih bahasa tulis sama. Kedua bidang ini berfungsi memindahkan pesan dari satu bahasa ke bahasa lain. Walaupun demikian, dalam beberapa hal alih bahasa lisan dan alih bahasa tulis berbeda. Perbedaan ini dapat dilihat dari definisi peranan penerjemah dan juru bahasa. NAATI (*National Authority of Translator and Interpreter*), yaitu sebuah asosiasi nasional penerjemah dan interpreter di Australia, memberikan definisi interpreter dan penerjemah sebagai berikut. *Interpreter is a person who facilitates*

communication by orally rendering the message formulated by one party, as accurately as possible, to another. So, an interpreter has two clients at any time. Artinya, juru bahasa/interpreter adalah orang yang memfasilitasi komunikasi lisan dan bertugas menyampaikan pesan yang dirumuskan oleh satu pihak kepada pihak lain. Jadi, seorang juru bahasa memiliki dua klien pada waktu bersamaan. Selanjutnya, *translator is one who renders the content of a written text from one language to another.* Artinya, penerjemah adalah seseorang yang menyampaikan isi teks tertulis dari satu bahasa ke bahasa lain.

Lebih lanjut, perbedaan penerjemah dan interpreter dapat dilihat dari proses pekerjaannya. Hal itu dapat diperhatikan sebagai berikut.

- a. Penerjemah umumnya memiliki waktu beberapa jam, hari, atau bahkan minggu untuk menyelesaikan pekerjaannya. Penerjemah dapat berkonsultasi dengan ahli bahasa, berdiskusi dengan rekan penerjemah, dan mencari informasi di dokumen. Itulah sebabnya, penerjemahan dapat disebut sebagai pekerjaan tim (kelompok). Interpreter (juru bahasa) bekerja dalam kecepatan menyampaikan pesan lisan secara langsung, yaitu rata-rata 100 sampai 200 kata per menit. Seorang juru bahasa dapat berkonsultasi dengan sesama rekan yang duduk di sampingnya atau mencari informasi dalam dokumen atau kamus. Akan tetapi, seorang juru bahasa tetap tidak dapat berhenti dan meninggalkan klien untuk mencari penyelesaian masalahnya. Seorang juru bahasa dapat dikatakan bekerja seorang diri.
- b. Seorang penerjemah dapat berperan sebagai penulis. Penerjemah menulis terjemahan ke bahasa sasaran, kemudian menyunting dan merevisi sampai berkali-kali. Sementara seorang juru bahasa tidak dapat mendengarkan apa yang telah ia terjemahkan secara langsung kepada klien atau delegasi dalam suatu konferensi. Apabila seorang juru bahasa membuat kesalahan dapat dikoreksi langsung saat itu juga. Seorang juru bahasa dapat juga membetulkan kesalahan penyampaian informasi dan tata bahasa yang masih dalam proses berlangsungnya alih bahasa lisan itu.
- c. Dalam penerjemahan, hasil akhir dalam bahasa sasaran ditentukan setelah hasil terjemahan diserahkan kepada klien. Artinya, penerjemah memiliki kesempatan untuk terus meningkatkan hasil pekerjaannya semaksimal mungkin sebelum akhirnya diserahkan kepada klien. Akan tetapi, hasil pekerjaan seorang

interpreter dilaksanakan saat itu juga Maksudnya, setelah seorang juru bahasa menerjemahkan secara lisan ke bahasa sasaran, saat itu juga hasil terjemahan terjadi. Hasil alih bahasa lisan yang telah terjadi menjadi milik masa lalu karena ia harus meneruskan proses pengalihan bahasa lisan yang masih berlangsung.

- d. Berkaitan dengan kuantitas terjemahan, seorang juru bahasa memiliki satuan terjemahan yang lebih terbatas dibandingkan dengan seorang penerjemah karena seorang juru bahasa memiliki keterbatasan waktu dan daya ingat.

5. Jenis-jenis Alih Bahasa Lisan

Ada dua jenis bentuk alih bahasa lisan, yaitu *liason interpreting* (alih bahasa lisan penghubung) dan *conference interpreting* (alih bahasa lisan konferensi). Dalam *liason interpreting* (alih bahasa lisan penghubung), alih bahasa lisan dilakukan dalam dua bahasa sasaran yang berbeda oleh orang yang sama, sedangkan dalam *conference interpreting* (alih bahasa lisan konferensi), juru bahasa mengalihbahasakan ke dalam bahasa sasaran dengan bahasa ibu juru bahasa.

Selain dari jenis bentuk alih bahasa lisan, proses alih bahasa lisan juga dibedakan menjadi dua macam, yaitu *consecutive* (menunda) dan *simultaneous* (langsung). Dalam *consecutive interpreting* (alih bahasa lisan menunda), seorang juru bahasa menanti pembicara menyelesaikan pidato atau penggalan percakapan, kemudian ia mengalihbahasakan pesan-pesan ke dalam bahasa sasaran. Sementara itu, dalam *simultaneous interpreting* (alih bahasa lisan langsung), alih bahasa lisan dimulai segera setelah pembicara memulai pidato atau percakapan dan selesai segera setelah pembicara mengakhiri pembicaraan.

Kedua metode pengalihan bahasa lisan itu dapat digunakan dalam *conference* atau *liason interpreting*. *Consecutive interpreting* (penundaan alih bahasa lisan) dalam latar konferensi (*conference interpreting*) digunakan pada waktu interaksi dengan pemirsa diperlukan, seperti dalam konferensi, lokakarya, kelompok kerja, dan lain-lain. Dalam hal itu, juru bahasa bertindak sebagai juru bicara publik dan menjadi pusat perhatian pemirsa.

Alih bahasa lisan penghubung langsung dipakai dalam situasi penghubung (*liason setting*) dan dilakukan pada waktu proses

pengalihan bahasa tanpa menggunakan peralatan teknis pembantu. Seorang juru bahasa duduk di belakang dan berbisik untuk menerjemahkan pesan-pesan kepada kedua klien.

6. Proses Alih Bahasa Lisan

Proses pengalihan bahasa lisan dibagi menjadi tiga tahap, seperti berikut.

6.1 Wacana (Ide dan Informasi Komunikasi dalam Bahasa Sasaran)

Bowen dan Bowen (1984) menyatakan bahwa bentuk wacana dalam alih bahasa lisan ada beberapa macam, seperti berikut.

1. Pidato bebas secara spontan (kadang tidak tersusun secara baik, berbelit-belit, dan beberapa kalimat terpotong-potong).
2. Percakapan bebas yang disengaja, sebagaimana dalam wawancara dan diskusi.
3. Presentasi lisan dari teks tertulis sebagaimana dalam pembacaan warta berita, ulasan, dan ceramah. Tujuan utama dari presentasi lisan itu adalah penyampaian informasi.
4. Presentasi lisan dari teks baku, latihan skrip (pentas panggung, film, atau program yang direkam). Pertimbangan unsur keindahan dan artistik akan mempengaruhi penyampaian pesan di balik pesan instrinsik.

Wacana yang ideal tentu saja, wacana yang tersusun secara baik, mengalir dengan bebas, berdasarkan pengetahuan subjek.

6.2 Pemahaman dan Analisis Wacana

Pemahaman dan analisis wacana adalah tahapan paling penting dalam alih bahasa lisan. Proses ini membutuhkan pendengaran penuh konsentrasi. Gentile *et al.* (1996) menyatakan bahwa mendengarkan memainkan peranan sangat penting dalam alih bahasa lisan. Mendengarkan mencakup keahlian dalam menentukan hubungan-hubungan logis atau hubungan-hubungan tuturan. Jadi, mendengar bukan berarti hanya memahami makna kata-kata. Seorang juru bahasa juga dapat menggunakan alat bantu berupa catatan untuk lebih menangkap pesan yang terkandung dalam bahasa sumber. Di sisi lain, daya ingat juga memberi peranan untuk membuat hubungan-

hubungan antara apa yang telah dikatakan dan masalah apa yang telah diketahui oleh seorang juru bahasa.

Bowen dan Bowen juga memberikan beberapa pertanyaan pedoman untuk menganalisis apa yang disampaikan klien, seperti berikut.

1. Siapa pembicara?
2. Apa isi pembicaraan?
3. Dalam acara apa pembicaraan berlangsung?
4. Siapa pendengarnya?
5. Apa jenis pembicaraannya; informatif ? persuasif?
6. Apakah tujuan pembicaraan untuk mendukung, menentang, atau netral?

Lebih lanjut, Bowen dan Bowen juga menyebutkan tiga pertanyaan analisis untuk membantu pemahaman, seperti berikut.

1. Hubungan-hubungan apa yang terbangun?
Siapa sedang melakukan apa dan untuk siapa? Kapan? Di mana? Bagaimana?
Berapa sering? Mengapa?
2. Seberapa banyak informasi baru yang diberikan?
Informasi baru adalah sesuatu hal yang baru bagi juru bahasa, sesuatu yang harus diketahui juru bahasa untuk kemudian disampaikan kepada pihak kedua.
3. Faktor apa yang dapat diperkirakan?
Hal-hal tertentu di dalam setiap pembicaraan atau pidato merupakan sesuatu yang standar. Misalnya, dalam pidato pembukaan, biasanya digunakan bahasa berbunga-bunga.

6.3 Perumusan (Hasil atau Cara Menyampaikan Pesan Wacana dalam Bahasa Sasaran)

Selain mesti menguasai keterampilan mendengarkan yang baik, seorang juru bahasa juga harus menguasai keterampilan berbicara efektif. Keterampilan ini sangat penting untuk menyampaikan pesan kepada pendengarnya. Keterampilan berbicara efektif meliputi kualitas suara, pilihan idiom, kosa kata, memparafrasa, dan lain-lain. Gentile *et al.* (1996) menyatakan bahwa apa yang diucapkan oleh seorang juru bahasa dan cara mengucapkan sesuatu secara keseluruhan sangat penting untuk keefektifan alih bahasa lisan.

Seorang juru bahasa sebaiknya berbicara cukup keras supaya dapat didengar oleh semua pihak, tidak berbisik ataupun berteriak. Kecepatan berbicara hendaknya jangan terlalu cepat atau terlalu lambat. Lebih lanjut, Bowen dan Bowen memberikan beberapa petunjuk untuk meningkatkan kemampuan berbicara di depan umum bagi seorang interpreter. Petunjuk-petunjuk itu sebagai berikut.

1. Memiliki suara jelas, tegas; kalimat pertama sangat penting untuk merebut perhatian dan kepercayaan pendengar.
2. Memahami masalah, mengetahui bahasa, mengetahui istilah-istilah.
3. Menggunakan kata ganti orang pertama.
4. Pengalihan bahasa harus mengandung rangkaian ide-ide sebagaimana dalam pidato atau dalam ucapan yang asli.
5. Bagian-bagian penting dalam pidato/pembicaraan harus dialihbahasakan seluruhnya
6. Gaya interpreter sebaiknya:
 - a. disesuaikan dengan pendengar dan peristiwa;
 - b. sederhana, jelas, bahasanya sesuai dengan isi pidato/pembicaraan;
 - c. dalam memparaprasa hal-hal utama pidato atau pembicaraan harus tepat dan menggunakan sesedikit mungkin kata-kata.

Penutup

Tulisan ringkas ini hanyalah sebagai pengenalan sekilas tentang alih bahasa lisan. Sangat disayangkan bahwa tulisan, penelitian atau sumber-sumber acuan yang berkenaan dengan alih bahasa lisan masih jarang. Padahal, apabila digali secara mendalam banyak sekali aspek menarik untuk diteliti. Adapun aspek-aspek kebahasaan yang berkaitan dengan bidang ini adalah isu bilingualisme, sosiolinguistik, komunikasi lintas budaya, perbandingan pengajaran alih bahasa lisan dan alih bahasa tulis (penerjemahan), kemampuan bahasa, dan lain-lain.

Daftar Pustaka

- Bowen & Bowen, 1984. *Steps to Consecutive Interpreting*. New York: State University of New York at Binghamton (SUNY).
- Gentile, A, et al. 1996. *Liason Interpreting*. Australia: Melbourne University Press
- Gile, D. 1995. *Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training*. Australia: Melbourne University Press
- Larson, Mildred. 1984. *Meaning-Based Translation: A Guide to Cross Language Equivalence*. London: University of America Press.
- M. Lederer & Seleskovitch. 1986. *Interpreter Pour Traduire (Mengalih bahasa lisan untuk Menerjemah)*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Sadtono, E. 1985. *Pedoman Penerjemahan*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

PEMANFAATAN PRINSIP-PRINSIP RETORIKA INTERPERSONAL DALAM WACANA DAKWAH (Kajian Pragmatik)

*Dwi Atmawati**

Abstrak

Prinsip-prinsip retorika interpersonal yang terdapat dalam wacana dakwah menarik untuk dikaji. Karena hal tersebut, tampaknya menjadi faktor penyumbang dalam keberhasilan suatu dakwah di samping kompetensi komunikatif yang dimiliki oleh seorang dai.

Dalam tulisan ini disajikan kajian dari sudut pandang pragmatik, khususnya mengenai pemanfaatan prinsip-prinsip retorika interpersonal dalam wacana dakwah Abdullah Gymnastiar dan Zaenuddin M.Z. Ditemukan pemanfaatan prinsip kerja sama, prinsip sopan santun, dan prinsip ironi dengan beberapa maksim penyumbang dalam dakwahnya.

Tidak tertutup kemungkinan bila data yang dikaji lebih banyak, akan ditemukan pemanfaatan prinsip-prinsip retorika interpersonal yang lebih lengkap atau bervariasi. Hal ini mengingat keragaman topik dan keragaman elemen masyarakat yang hadir mengikuti dakwahnya.

Kata-kata kunci: dakwah, prinsip, retorika interpersonal, wacana

* Sarjana Sastra, Magister Humaniora, peneliti pada Balai Bahasa Semarang

1. Pendahuluan

Salah satu fungsi bahasa adalah fungsi interpersonal, maksudnya bahasa dapat digunakan untuk membangun dan memelihara hubungan sosial (Sudaryanto, 1990: 17). Setiap wilayah atau bangsa memiliki aturan-aturan kesantunan berbahasa menurut budaya yang dimilikinya. Dalam berdakwah pun aturan-aturan itu biasanya dipatuhi. Pesan-pesan moral, kritik, ajaran-ajaran agama yang merupakan tuntunan hidup disampaikan dengan memperhatikan prinsip-prinsip retorika interpersonal.

Berkaitan dengan hal itu penulis mengemukakan permasalahan yang akan dikaji dalam tulisan ini, yakni seberapa jauh prinsip-prinsip retorika interpersonal dimanfaatkan dalam dakwah. Kajian ini penulis batasi pada data wacana dakwah Abdullah Gymnastiar atau dikenal dengan sebutan Aa' Gym dan Zaenuddin M.Z. dengan kajian pragmatik yang menitikberatkan pada penerapan teori retorika interpersonal. Dalam kajian ini penulis membatasi data dakwah yang dilakukan secara lisan atau tulis. Dakwah dari kedua dai tersebut penulis jadikan sampel karena keduanya termasuk dai yang banyak digemari dakwahnya.

Adapun yang dimaksud wacana menurut Foucault, *all utterances or texts which have meaning and which have some effects in the real world count as discourse* (dalam Mills, 1987: 7) 'wacana merupakan semua ujaran atau teks yang bermakna dan yang mempunyai beberapa pengaruh dalam kehidupan nyata'. Wacana dalam tulisan ini digunakan untuk menunjuk satuan kebahasaan yang ditransmisikan secara lisan maupun tulisan, sedangkan teks digunakan untuk menunjuk satuan kebahasaan secara tulis saja (Wijana, 2004: 37). Selanjutnya, pengertian dakwah adalah penyiaran agama Islam di kalangan masyarakat berikut seruan untuk mengamalkan ajaran agama (Salim, 1991: 311). Tim IAIN Syarif Hidayatullah memberikan batasan dakwah, yakni ajakan kepada Islam. Pengertian ini didasarkan pada *Al-Quran*, 16: 125; (Harun dkk., 1992: 207). Jadi, wacana dakwah yang dimaksud dalam tulisan ini adalah semua ujaran atau teks yang digunakan untuk mengajak kepada ajaran-ajaran Islam.

Kajian wacana dakwah dengan menggunakan landasan teori retorika interpersonal ini dimaksudkan untuk memberikan

wawasan kebahasaan tentang suatu model dakwah, utamanya dalam menyampaikan pesan-pesan yang memanfaatkan prinsip-prinsip retorika interpersonal. Melalui pemanfaatan prinsip-prinsip retorika interpersonal diharapkan pesan dapat diterima dengan baik dan orang yang menjadi sasaran pesan tersebut tidak tersinggung bahkan dapat sadar akan kekeliruannya.

2. Retorika Interpersonal

Percakapan yang kooperatif ditandai oleh penerimaan masing-masing terhadap apa yang diasumsikan bersama. Peserta percakapan menerima citra diri (*self image*) yang ditawarkan oleh mitra bicara. Mitra bicara harus menafsirkan citra diri yang ditawarkan terhadapnya (Allan, 1986: 10). Laver dan Trudgill berpendapat "*The listener not only has to establish what it was that was said, but also has to construct from assortment of clues, the affective state of the speaker and a profile of his identity.*" (1979: 28). 'Seorang pendengar ibarat seorang detektif. Ia harus mampu mengkonstruksi keadaan mental dan profil identitas mitra bicaranya di balik tuturan yang disampaikan melalui isyarat-isyarat yang ada'.

Dalam teori retorika interpersonal, Grice (1975) mengemukakan adanya prinsip kerja sama (*cooperative principle*) dan prinsip sopan santun (*politeness principle*). Teori yang dikemukakan oleh Grice mengenai prinsip kerja sama (selanjutnya disingkat PK) dapat dipaparkan sebagai berikut. Dalam berkomunikasi ada beberapa maksim yang hendaknya diperhatikan. Yang dimaksud maksim adalah prinsip yang harus ditaati oleh peserta tutur dalam berinteraksi, baik secara tekstual maupun interpersonal dalam upaya memperlancar proses komunikasi. Batasan maksim ini juga disampaikan oleh Wijana (2004: xxi).

Menurut Grice maksim percakapan dikelompokkan dalam empat kategori, yaitu maksim kuantitas (*maxim of quantity*), maksim kualitas (*maxim of quality*), maksim hubungan (*maxim of relevance*), maksim cara/pelaksanaan (*maxim of manner*) (1975: 47—48). Prinsip Grice ini juga disampaikan oleh Sperber (1995: 33—34). Menurut Grice, penutur (selanjutnya disingkat *n*) tidak selalu mematuhi maksim percakapan. Ada beberapa kemungkinan yang mendasari *n* untuk secara terang-terangan tidak mematuhi maksim percakapan,

misalnya maksud *n* untuk mendorong petutur (selanjutnya disingkat *t*) agar menemukan makna selain apa yang dituturkan. Asher (1994: 754) menamai ini dengan *conversational implicature* (Asher, 1994: 754).

Dalam retorika interpersonal selain PK masih diperlukan prinsip sopan santun (selanjutnya disingkat PS). Leech mengemukakan bahwa PS berhubungan dengan dua peserta percakapan, yaitu diri sendiri (*self*) atau *n* dan orang lain (*other*) atau *t*. Orang lain di sini juga mengacu pada pihak ketiga (Leech, 1983: 132—133). Hal ini juga dikemukakan oleh Wardhaugh (1986: 233). PS menurut Leech terbagi atas enam, yaitu: maksim kearifan/kebijaksanaan (*tact maxim*), maksim kedermawanan (*generosity maxim*), maksim pujian (*approbation maxim*), maksim kerendahan hati (*modesty maxim*), maksim kesepakatan/kecocokan (*agreement maxim*), maksim kesimpatian (*sympathy maxim*) (Leech, 1983: 119).

Perhatikan skema dari Leech (1993: 205) berikut ini.

Retorika Interpersonal

Prinsip-prinsip urutan pertama	Prinsip-prinsip urutan lebih tinggi	Maksim-maksim penyumbang
Prinsip kerja sama (PK)		Kuantitas Kualitas Hubungan/Relevansi Cara/Pelaksanaan
Prinsip sopan santun (PS)		Kearifan/Kebijaksanaan Kedermawanan/ Kemurahan Pujian/Penerimaan Kerendahhatian Kesepakatan/Kecocokan Kesimpatian Fatis
	Prinsip Ironi (PI) → Prinsip urutan kedua Prinsip Kelakar (PKel) → Prinsip urutan ketiga	
Prinsip Daya Tarik (PD) Prinsip Pollyana (PP)		

3. Pemanfaatan Prinsip-Prinsip Retorika Interpersonal

Selain PK dan PS, prinsip ironi (selanjutnya disingkat PI) kadang-kadang dimanfaatkan dai ketika berdakwah. Pemanfaatan itu bertujuan untuk memperbaiki moral tanpa menyinggung perasaan orang yang menjadi sasaran. PI sebetulnya sebuah prinsip urutan kedua (*second-order principle*) yang memanfaatkan atau bahkan dibangun atas PS. PI dapat dinyatakan sebagai berikut. Kalau Anda terpaksa menyinggung perasaan *t*, usahakan agar tidak berbenturan dengan PS secara mencolok, tetapi biarkan *t* memahami maksud tuturan Anda secara tidak langsung melalui implikatur (Leech, 1993: 123).

Dai juga berusaha supaya dakwahnya menarik umat dengan menyampaikan topik yang menarik. Seperti dikemukakan Leech bahwa dalam kerangka acuan komunikatif prinsip Pollyanna (selanjutnya disingkat PP) berarti memostulasikan bahwa para *n* lebih menyukai topik yang menyenangkan daripada topik yang tidak menyenangkan. Seperti tokoh utama, Pollyanna, dalam novel Eleanor Harry Porter (1913) yang berjudul *Pollyanna* yang berprinsip bahwa orang lebih suka memandang hidup secara positif daripada negatif (1993: 233). Hipotesis Pollyanna itu digunakan untuk menjelaskan mengapa kata-kata dengan asosiasi yang menyenangkan lebih sering digunakan daripada kata-kata yang tidak menyenangkan. Penutur juga cenderung menyembunyikan hal-hal negatif melalui penggunaan ungkapan penyangkalan (Clark dan Clark, 1977: 538—539).

3.1 Pemanfaatan Prinsip Kerja sama (PK)

3.1.1 Pemanfaatan Maksim Kualitas

Berikut ini cuplikan data yang dapat dikategorikan dalam pemanfaatan PK dengan memanfaatkan maksim kualitas.

- (1) Suatu saat ditanya oleh Rasulullah,
 - + “Tahukah engkau apa yang namanya *ghibah*?”
 - Allah dan Rasulnya yang tahu.
 - + *Ghibah* adalah *dzikruha ahshoka abima yuhibu*.
 - Engkau mengharapkan sesuatu tentang saudaramu dengan ucapan yang dia mendengarnya, dia tahu akan membencimu’.

- + Ditanya lagi, “Bagaimana ya Rasul apabila yang saya katakan itu benar. Jelek maksudnya seperti yang diduganya.
- Rasulullah juga menjawab, “Jika padanya memang apa yang ada kamu katakan berarti kamu sudah mengumpatnya. Dan jika tidak ada yang kamu katakan maka kamu sudah memfitnahnya.

Wacana tersebut terjadi pada zaman Rasulullah yang kemudian disampaikan kembali oleh Abdullah Gymnastiar melalui dakwah. Dalam pertuturan itu dikemukakan terjadi dialog antara Rasulullah dan sahabat/umat. Rasulullah menanyakan tentang *ghibah*. Sahabat yang ditanya tidak mengetahui apa itu *ghibah*. Sahabat Rasulullah secara terus terang mengungkapkan ketidaktahuannya dengan tuturan ‘Allah dan Rasulnya yang tahu’. Dengan jawaban sahabat yang demikian itu, kemudian Rasulullah memberi tahu apa itu *ghibah*.

Selanjutnya, terjadi tanya jawab atau dialog yang dijawab secara memadai oleh Rasulullah. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan memenuhi prinsip maksim kualitas. Cuplikan data tersebut menunjukkan terjadi kerja sama antara n dan t dalam aktivitas pertuturan yang sedang berlangsung.

3.1.2 Pemanfaatan Maksim Relevansi

Pemilihan topik ini sesuai dengan situasi yang sedang berkembang saat itu. Hal tersebut sesuai dengan PK yang memanfaatkan maksim relevansi.

- (2) “Suatu malam saya ngobrol sama abang becak.
 Saya tanya, “Mang, e naon ngajengan. E, Mang, tahu nggak reformasi?”
 “Tahu!”
 “Apa reformasi?”
 “Pembakaran!”
 “Apa lagi?”
 “Penjarahan!”
 “Terus?”
 “Perkosaan!”

"Itu reformasi?"

"Itu yang saya lihat!"

"Oke!"

Yang dia lihat sebenarnya cuma eksekusi"

Cerita itu dicuplik dari dakwah Zaenuddin M.Z. yang bertopik "Tujuh Tipe Manusia Calon Penghuni Surga". Dalam cerita itu dia menampilkan contoh keadaan (reformasi) yang tengah menimpa bangsa Indonesia. Reformasi yang banyak dikehendaki dan diperjuangkan ternyata dapat membawa eksekusi negatif. Reformasi dimaknai secara keliru. Dengan ditampilkannya cerita yang relevan dengan peristiwa yang tengah terjadi itu, dia berusaha meluruskan pemahaman mengenai reformasi dengan harapan dapat ikut memperbaiki keadaan.

3.2 Pemanfaatan Prinsip Sopan Santun (PS)

3.2.1 Pemanfaatan Maksim Kearifan

Data dicuplik dari rekaman dakwah Aa' Gym yang berjudul "Bahayanya Ngegosip (*Ghibah*)". Dalam data berikut tampak bahwa dia pandai menyampaikan hal-hal yang betul secara arif.

- (3) "Ibu-ibu, hati-hati. Nanti nonton tv hati-hati. Tahan. Heh bisa juga suku. Saya kadang-kadang sedih. Heh, heh. Si Cina. Heh, kenapa Cina? Apa salahnya jadi Cina? Dia tidak pesan lahir Cina. Kalau kita ditakdirkan lahir di Tiongkok kita Cina tulen. Tidak boleh itu hanya karena kita tidak sependapat dia ekonominya maju kemudian kita sebut si Cina. Kenapa Cina? Laksamana Cheng Hok, Cina, hebat datang ke Indonesia membawa martabat juga. Raden Fatah. Tidak boleh kita mencela seseorang hanya suku".

Data tersebut menggambarkan kondisi yang ada dalam masyarakat Indonesia. Sebagian masyarakat kadang-kadang ada yang berlaku tidak adil terhadap etnis Cina atau Tionghoa. Permasalahan itu dibahas dalam dakwah Aa' Gym. Maksim kearifan tampak mewarnai dakwah Aa' Gym. Dia atau *n* mengingatkan kepada *t* agar

bersikap adil tidak membedakan orang karena perbedaan etnis. Dalam wacana tersebut *n* menyadarkan *t* terhadap berlakunya takdir, yakni seseorang tidak dapat memilih untuk menjadi etnis tertentu. Dengan demikian, seseorang harus dapat menghargai etnis lain.

3.2.2 Pemanfaatan Maksim Kedermawanan

Maksim kedermawanan mengharapkan *n* dan *t* dapat saling hormat dalam pertuturan itu. Penghormatan kepada orang lain dapat terjadi bila *n* dapat mengurangi keuntungan bagi dirinya dan memaksimalkan kadar keuntungan bagi *t* atau pihak lain. Bersikap dermawan pada orang lain, misalnya dengan mengutamakan kepentingan orang lain, maka dia akan dianggap bersikap sungguh-sungguh santun di dalam suatu masyarakat tutur.

Berikut ini cuplikan data dari wacana dakwah "Indahnya Keadilan" yang menunjukkan pemanfaatan maksim kedermawan.

- (4) Sedang naik motor, ngeng, uh tiba-tiba masuk lubang dan airnya keciprat orang, sitt. Berhenti.
- + Pak, ini kesalahan saya. Saya mau mempertanggungjawabkannya. Pakaian Bapak menjadi kotor begini. Apa perlu saya cucikan atau saya ganti?
 - Dik, saya kagum. Adik mau bertanggung jawab begini.

Pertuturan yang diungkapkan kembali oleh Abdullah Gymnastiar itu terjadi di jalan raya. Diceritakan bahwa ada seorang pengendara sepeda motor (+ sebagai *n*) masuk lubang yang berair sehingga secara tidak sengaja, ia telah membuat kotor baju orang lain (- sebagai *t*) yang kebetulan berada di sekitar kejadian. Untuk itu, *n* merasa perlu bertanggung jawab terhadap apa yang telah dilakukannya. Kemudian *n* menawarkan untuk mencuci baju *t*. Penawarannya terlihat dalam tuturan '*Apa perlu saya cucikan atau saya ganti?*'

Penawaran itu ditolak secara halus oleh *t*. Dalam tuturan itu terlihat bahwa *t* berusaha memaksimalkan keuntungan bagi pihak lain dengan menambahkan beban bagi dirinya. Dengan menambah beban bagi dirinya dan mengurangi beban bagi pihak lain berarti *t*

dapat dikatakan telah berlaku santun dalam pertuturan itu. Demikian juga dengan *n* telah berusaha bersikap santun dengan menawarkan bantuan sebagai bentuk pertanggungjawaban atas kesalahan yang telah dilakukannya. Maksim tersebut dikemukakan dengan tuturan komisif, yaitu tuturan yang berfungsi untuk menawarkan.

3.2.3 Pemanfaatan Maksim Kesimpatian

Maksim kesimpatian mengharuskan *n* dan *t* memaksimalkan rasa simpati, dan meminimalkan rasa antipati di antara *n* dan *t*. Kepatuhan terhadap maksim ini diperlukan karena setiap orang perlu bersimpati terhadap prestasi yang dicapai atau musibah yang menimpa orang lain (Wijana, 2004:71).

Berikut ini data yang menunjukkan pemanfaatan maksim kesimpatian.

(5) Kemarin saya mendapat telepon dari seorang wanita yang tidak berdaya menghadapi hukum yang disuap.

- + Aa, saya tidak berdaya.
- Jangan khawatir, Ibu. Allah menggenggam segala-galanya. Tidak akan berkurang kemuliaan walaupun kita dianiaya. Kalau kita tetap berjuang untuk menegakkan. Yang pasti hancur adalah orang yang tidak adil. Boleh punya mobil bagus. Boleh punya kedudukan tinggi. Demi Allah, tidak akan pernah lepas balasan dari Allah.

Wacana tersebut disampaikan oleh Abdullah Gymnastiar yang mendapat keluhan dari seorang ibu yang merasa diperlakukan tidak adil oleh aparat hukum. Dalam keluhannya *n* mengatakan 'Aa, saya tidak berdaya'. Keluhan itu ditanggapi oleh *t* dengan kata-kata yang bernada menghibur 'Jangan khawatir, Ibu. Allah menggenggam segala-galanya. Tidak akan berkurang kemuliaan walaupun kita dianiaya'. Hal itu berarti *t* menunjukkan rasa simpati terhadap apa yang dialami oleh *n*. Maksim kesimpatian pada data itu terlihat dipatuhi oleh peserta tutur.

3.3 Pemanfaatan Prinsip Ironi (PI)

- (6) “Lahan-lahan bagus berubah jadi lapangan golf. Rakyat kecil cuma dapat RSSSSSSS. Rumah sangat sederhana sekali sehingga selonjor saja susah. Imbasnya teh ke rakyat.”

Zaenuddin M.Z. menggunakan media dakwah untuk mengkritik kebijakan pemerintah. Singkatan RSS ‘rumah sangat sederhana’ disimpangkan menjadi RSSSSSSS ‘rumah sangat sederhana sehingga selonjor saja susah’. Jadi, dalam dakwah tersebut kritik disampaikan dalam bentuk humor yang bermuatan ironi.

Itulah beberapa pemanfaatan prinsip-prinsip retorika interpersonal yang dimanfaatkan dalam dakwah Abdullah Gymnastiar dan Zaenuddin M.Z.

4. Penutup

Dalam berdakwah, dai memanfaatkan prinsip-prinsip retorika interpersonal. Prinsip-prinsip retorika interpersonal yang dimanfaatkan dalam wacana dakwah antara lain, yaitu PK dengan memanfaatkan maksim penyumbang maksim kualitas, maksim relevansi; PS dengan memanfaatkan maksim penyumbang maksim kearifan, maksim kedermawanan, maksim kesimpatian, dan PI.

Bila dilakukan kajian terhadap data yang lebih banyak lagi tidak tertutup kemungkinan ditemukan pemanfaatan prinsip-prinsip retorika interpersonal secara lebih lengkap atau lebih bervariasi.

Daftar Pustaka

- Allan, Keith. 1986. *Linguistik Meaning*. Jilid I. London: Routledge & Keagan Paul.
- Asher, R.E. 1994. *The Encyclopedia of Language and Linguistics*. J.M.Y. Sampson (coord. ed.). Volume 2. UK: Pergamon Press.
- Brown, Penelope and Stephen Levinson. 1978. “Universals in Language Usage: Politeness Phenomena”. Dalam Esther N. Goody. Editor. *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Clark, H.H. dan Clark. 1977. *Psychology and Language: An Introduction to Psycholinguistics*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Grice, H.P. 1975. "Logic and Conversation." *Syntax and Semantic 3, Speech Act*, . New York: Academic Press.
- Laver, J. & Peter Trudgill. 1979. "Phonetic and Linguistic Markers in Speech". Dalam K.R. Scherer & H. Giles (eds.). *Social Markers in Speech*. London: Cambridge University Press.
- Leech, Geoffrey. 1983. *The Principles of Pragmatics*. London: Longman.
- . 1993. *Prinsip-prinsip Pragmatik*. Jakarta: Universitas Indonesia Press. Terjemahan M.D.D. Oka. *The Principles of Pragmatics*. London: Longman Group UK.
- Mills, Sara. 1997. *Discourse*. London and New York: Routledge.
- Salim, Peter dan Yeni Salim. 1991. *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press.
- Sperber, Dan dan Deirdre Wilson. 1995. *Relevance: Communication and Cognition*. Edisi Kedua. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Sudaryanto. 1990. *Fungsi Hakiki Bahasa*. Yogyakarta: Duta Wacana Press.
- Wardhaugh, Ronald. 1986. *An Introduction to Sociolinguistics*. New York: Basil Blackwell Inc.
- Wijana, I Dewa Putu. 2004. *Kartun: Studi tentang Permainan Bahasa*. Yogyakarta: Ombak.

KOHESI LEKSIKAL DALAM WACANA RUBRIK REMAJA “DETEKSI” HARIAN *JAWA POS*

*Foriyani Subiyatningsih**

1. Pendahuluan

Wacana merupakan rekaman kebahasaan yang utuh tentang peristiwa komunikasi (Samsuri, 1988). Wacana dikatakan pula sebagai salah satu istilah umum dalam contoh pemakaian bahasa, yakni bahasa yang dihasilkan oleh tindak komunikasi (Richard,dkk., 1989 dalam Djajasudarma 2006:3). Sebagai tataran terbesar dalam hierarkhi kebahasaan, wacana tidak merupakan susunan kalimat acak, tetapi merupakan satuan bahasa, baik lisan maupun tertulis yang tersusun berkesinambungan dan membentuk suatu kepaduan. Menurut Alwi *et al* (2000:419) wacana adalah rentetan kalimat yang berkaitan yang menghubungkan proposisi yang satu dengan proposisi yang lain dan membentuk satu kesatuan. Demikian pula menurut Longacre (1983) perpaduan itu menyangkut *deep structure* yang terdapat keserasian antara nosi pada sebuah kalimat dengan nosi pada kalimat yang lain dan pertalian nosi-nosi ini mempunyai manifestasi fonetis dan struktur lahir atau *surface structure*. Keberterimaan wacana sebagai satuan lingual ditentukan oleh ada-tidaknya hubungan yang serasi di antara kedua macam struktur itu. Pendapat Longacre ini relevan dengan pendapat Beaugrade (1981) bahwa perpaduan yang menyangkut dua lokus ini dapat disejajarkan dengan patokan

* Doktoranda, Magister Humaniora, peneliti pada Balai Bahasa Surabaya

wacana, yaitu keutuhan dan pertalian. Sehubungan dengan relasi itu, Beaugrande mengatakan bahwa ada relasi yang dinyatakan secara eksplisit dan implisit pada komponen luar.

Jenis wacana menurut Djajasudarma (2006:5) dapat dikaji dari segi eksistensinya (realitasnya), media komunikasi, cara pemaparan, dan jenis pemakaian. Menurut realitasnya, wacana merupakan verbal dan nonverbal; sebagai media komunikasi berwujud tuturan lisan dan tulis; sedangkan dari segi pemaparan, kita dapat memperoleh jenis wacana yang deskriptif, prosedural, ekspositori, dan hortatori; dari jenis pemakaian kita akan mendapatkan wujud monolog (satu orang penutur), dialog (dua orang penutur), polilog (lebih dari dua orang penutur) (Djajasudarma, 2006:5).

Salah satu aspek pembangun keutuhan wacana yang penting adalah kohesi. Pengertian kohesi menurut Ramlan (1993:10) adalah hubungan bentuk antara kalimat-kalimat yang membangun keutuhan wacana. Djajasudarma (2006:44) menyatakan bahwa kohesi adalah keserasian hubungan antara unsur yang satu dan unsur yang lain dalam wacana sehingga terciptalah pengertian yang apik dan koheren. Menurut Alwi et al. (2000:427) kohesi merupakan hubungan perkaitan antarproposisi yang dinyatakan secara eksplisit oleh unsur gramatikal dan semantik dalam kalimat yang membentuk wacana. Untuk membentuk wacana yang apik, kalimat-kalimat yang digunakan untuk menyatakan hubungan antarproposisi harus kohesif dan koheren. Suatu wacana dikatakan kohesif apabila hubungan antara unsur yang satu dan unsur yang lain dalam wacana tersebut serasi sehingga tercipta suatu pengertian yang apik dan koheren. Halliday dan Hasan (1976:4) membagi kohesi menjadi dua jenis, yaitu kohesi gramatikal (*grammatical cohesion*) dan kohesi leksikal (*lexiccal cohesion*). Kohesi gramatikal adalah perpaduan bentuk antara kalimat-kalimat yang diwujudkan dalam sistem gramatikal. Kohesi leksikal adalah perpaduan bentuk antara kalimat-kalimat yang diwujudkan dalam sistem leksikal.

Tulisan ini akan mendeskripsikan penanda-penanda kohesi leksikal yang digunakan dalam wacana rubrik remaja "DetEksi" harian *Jawa Pos*. Rubrik remaja "DetEksi" harian *Jawa Pos* adalah lembar khusus yang memuat tulisan tentang remaja dan ditujukan untuk kaum remaja. Sesuai dengan usia mereka yang masih remaja, bahasa yang mereka gunakan dalam wacana rubrik remaja tersebut

menunjukkan adanya kekhasan. Hal itu sesuai dengan fungsi bahasa, selain berfungsi sebagai alat komunikasi bahasa juga merupakan media untuk melakukan tindakan dan sebagai cerminan budaya penuturnya.

Bentuk-bentuk kohesi leksikal yang sering ditemukan menurut Halliday dan Hasan (1976); Baryadi (2002:11); Sumarlam (2003:70); Oktavianus (2006:63). adalah repetisi, sinonimi, antonimi, hiponimi, kolokasi, dan ekuivalensi. Berikut pembahasan aspek-aspek leksikal yang ditemukan dalam wacana rubrik remaja "DetEksi" harian *Jawa Pos*, yaitu : (1) repetisi, (2) sinonimi, (3) antonimi, (4) hiponimi, (5) kolokasi, dan (6) ekuivalensi.

2. Repetisi

Repetisi adalah pengulangan satuan lingual (bunyi, suku kata, kata, atau bagian kalimat) yang dianggap penting untuk memberi tekanan dalam sebuah konteks yang sesuai (Sumarlam, 2003:35). Repetisi dalam sebuah wacana memiliki berbagai peran seperti sebagai unsur penegas, penciptaan gaya bahasa, dan pengungkapan perasaan emosi. Makna repetisi dalam sebuah wacana tergantung pada konteks (Oktavianus, 2006:63). Berdasarkan tempat satuan lingual yang diulang dalam baris, klausa, atau kalimat, repetisi dapat dibedakan menjadi delapan, yaitu repetisi epizeuksis, tautotes, anafora, epistrofa, simplota, mesodiplosis, epanalepsis, dan anadiplosis (Keraf, 1994:127—128). Berikut contoh jenis repetisi dalam wacana rubrik remaja "Deteksi" harian *Jawa Pos*.

- (1) 1) *Kebo* bisa membantu kita. 2) Pastinya, *kebo* bisa membajak sawah. 3) Seluas apapun sawahmu, *kebo* pasti sanggup membajaknya. 4) Kamu juga bisa jalan-jalan santai dengan menaiki *kebo*. 5) Apalagi kalau bareng pacar tercinta. 6) Wah, indah.... (JP, 5/5/05)

Pada contoh (1) di atas terdapat repetisi epizeuksis yang ditunjukkan oleh kata *kebo* yang diulang beberapa kali berturut-turut pada kalimat (1.1—1.4) untuk menekankan pentingnya kata tersebut. Repetisi epizeuksis adalah pengulangan satuan lingual (kata) yang dipentingkan beberapa kali secara berturut-turut (Sumarlam, 2003:35).

- (2) 1) Wahai kaum cewek! Ternyata, mayoritas responden nggak menilai kecantikan seorang cewek lewat wajahnya maupun tubuhnya. 2) So, kalo bodimu *nggak* seksi, wajahnya *nggak* cantik, kamu *nggak* perlu minder. 3) Para cowok tetep melirikmu kalau.... (JP, 24/3/05)

Pada contoh (2) di atas terdapat repetisi tautotes yang ditunjukkan oleh kata *nggak* yang diulang tiga kali dalam kalimat (2.2). menurut Sumarlam (2003:36) repetisi tautotes adalah pengulangan satuan lingual (kata) beberapa kali dalam sebuah konstruksi.

- (3) 1) *Dia tidak tahu*
Dia tidak tahu
Dia tidak tahu
- 2) Dia tahu yang kau tak tahu
Yang kau tak mengerti
Yang kau tak itu
Kendati kau tak itu
Semoga itu tahu
Dan menahu
Tentang itu
Tentangmu
Tentang dunia itu
Tentang sedu itu
Serta tentang kata-kata itu

Contoh (3) di atas adalah penggalan puisi "Tak Tahu Yang Merasa Tahu" karya Edi Prasetyo Hartono yang dimuat dalam rubrik "Deteksi" harian *Jawa Pos*, tanggal 4 Mei 2005. Pada penggalan puisi tersebut terjadi repetisi anafora berupa pengulangan kata *Dia tak tahu* pada contoh (3.1) baris 1—3; pengulangan kata *Tentang* pada contoh (3.2) baris 7—10.

- (4) 1) "*Kalau engkau* jadi bunga, biar aku jadi tangkainya. 2) *Kalau engkau* jadi bintang, biar aku jadi bulannya. 3) *Kalau engkau* jadi rujak, biar aku jadi cabainya. 4) Kan rujak sama cabai selalu menyatu kayak aku dan kamu." 5) Itulah rangkaian kata sederhana penuh makna alias

puisi karya si det yang bisa mewakili perasaanya.
(JP,18/4/05)

Pada contoh (4) terdapat repetisi anafora yang ditunjukkan oleh frasa *Kalau engkau* pada kalimat (4.1) dan diulang kembali pada kalimat (4.2 dan 4.3). Repetisi anafora adalah pengulangan satuan lingual berupa kata/frasa pertama pada tiap baris atau kalimat berikutnya (Sumarlam, 2003:36).

- (5) 1) "*Jadi Dokter!* 2) *Pokoknya jadi Dokter!*" 3) "Ya ampun Tia, nggak usah ngotot gitu dong sama mama. 4) Mama kan cuma memberi saran." (JP,19/4/05)

Repetisi pada contoh (5) adalah repetisi epistrofa, yaitu pengulangan satuan lingual kata/frasa pada akhir baris (pada puisi) atau akhir kalimat (dalam prosa) secara berturut-turut. Hal itu tampak pada kalimat (5.1) frasa *Jadi Dokter* diulang kembali pada kalimat (5.2).

- (6) 1) Adapun *para ilmuwan* memasang transponder dengan bobot 12 mili ke punggung 33 kupu-kupu merak (*inachisio*) dan kupu-kupu *tortoiseshel* (*aglais urticae*). 2) Namun, *para ilmuwan* terlebih dahulu memastikan alat mungil tersebut tidak menghalangi gerakan kupu-kupu. 3) Selanjutnya, *para ilmuwan* melepaskan mereka ke daerah berukuran 500x 400 mil. (JP,10/5/05)

Repetisi pada contoh (6) adalah repetisi mesodiplosis, yaitu pengulangan satuan lingual di tengah-tengah baris atau kalimat secara berturut-turut (Sumarlam, 2003:37). Hal itu tampak pada kalimat (6.1) frasa *para ilmuwan* diulang kembali pada kalimat (5.1) dan (5.3).

- (7) 1) Aku juga suka *membaca puisi*. 2) *Membaca puisi* tuh nggak gampang lho! 3) Karena kita harus bisa mencerminkan apa yang dimaksud dalam puisi itu. 4) Trus, yang nggak kalah pentingnya, kita harus mampu membawa suasana. (JP,18/4/05)

Repetisi pada contoh (7) adalah repetisi anadiplosis, yaitu pengulangan satuan lingual kata/frasa terakhir dari baris/kalimat itu

menjadi kata/frasa pertama pada baris/kalimat berikutnya (Sumarlam, 2003:38). Hal itu tampak pada kalimat (7.1) frasa *membaca puisi* pada akhir kalimat menjadi frasa pertama pada kalimat (7.2).

3. Sinonimi

Sinonimi menurut Pateda (2001:222) adalah nama lain untuk benda atau hal yang sama. Berdasarkan wujud satuan lingualnya, sinonimi dapat dibedakan menjadi lima macam, yaitu (1) sinonimi antara morfem (bebas) dengan morfem (terikat), (2) kata dengan kata, (3) kata dengan frasa atau sebaliknya, (4) frasa dengan frasa, dan (5) klausa/kalimat dengan klausa/kalimat (Sumarlam, 2003:39). Berikut contoh jenis sinonimi dalam wacana rubrik remaja "Deteksi" harian *Jawa Pos*.

- (8) 1) Coba teliti apa klinik yang *kamu* tuju sudah ada garansinya. 2) Usahakan garansi seumur hidup. 3) Jadi, meskipun sudah tuwir, wajah *mu* tetap awet mudir. 4) Sedikit keriput sudah permak lagi. 5) Dijamin hidup *mu* bagai *highlinder*, tetap abadi. (JP,6/5/05)

Pada contoh (8) terdapat sinonimi morfem (bebas) dengan morfem (terikat), yaitu morfem bebas *kamu* pada kalimat (8.1) masing-masing bersinonim dengan morfem terikat *-mu* pada kalimat (8.3 dan 8.5).

- (9) 1) Cukup lama sampai dia tersadar kalau uang milik anak-anak sekelas ketinggalan dan terancam *hilang*. 2) Saat dicari di kantin, kantong berisi uang Rp 200 ribu itu sudah *raib*!. 3) Benar-benar apes nasib bendahara kelasku ini. (JP,11/4/05)

Pada contoh (9) terdapat sinonimi kata dengan kata, yaitu kata *hilang* pada kalimat (9.1) dan *raib* pada kalimat (9.2).

- (10) 1) "Aku memang nggak pernah pidato. 2) Tapi, *presentasi* sudah sering. 3) Menurutku, pidato dan *presentasi* tuh sama-sama *berbicara di depan audience*. 4) Makanya aku yakin kalau aku juga bisa pidato. 5) Asal diberi waktu buat nyusun materi," pungkasnya. (JP,9/5/05)

- (11) 1) "Aku pengen mempermak hidungku nih!" serunya lantang. 2) Cewek ITS ini ngaku kalau *hidungnya yang menjulang ke dalam* sering membuatnya sebal. 3) Pasalnya, sejak SMP gelar *pesek* resmi disandanginya. 4) Bahkan penghuni rumah ikutan memanggilnya "*pesek*". (JP,6/5/05)

Pada contoh (10—11) terdapat sinonimi kata dengan frasa dan sebaliknya, yaitu *presentasi* dan *berbicara* di depan audience pada kalimat (10.3); *hidungnya yang menjulang ke dalam* dan *pesek* pada kalimat (8.1).

- (12) 1) "Dan kalau diamati, *inner beauty* Mariana terpancar dari matanya. 2) Asli, dia sosok yang *cantik luar dalam*, " tambahna. (JP,8/5/05)

Pada contoh (12) terdapat sinonimi frasa dengan frasa, yaitu *inner beauty* pada kalimat (12.1) dan *cantik luar dalam* pada kalimat (12.2).

4. Kolokasi

Kolokasi adalah asosiasi tertentu dalam menggunakan pilihan kata yang cenderung digunakan secara berdampingan. Kata-kata yang berkolokasi adalah kata-kata yang cenderung dipakai dalam suatu domain atau jaringan tertentu (Sumarlam, 2003:44). Berikut contoh jenis kolokasi dalam wacana rubrik remaja "DetEksi" harian *Jawa Pos*.

- (13) 1) Hitam dan putih adalah dua warna yang sering mewarnai *fashion item pesta*. 2) Dan, tepat banget kalau kamu ke pesta dengan *fashion item* yang dibalut warna hitam dan putih. 3) Untuk *dandanan pesta* yang praktis, pilih dress warna hitam berhias motif polkadot. 4) *Dress* yang simpel ini cocok dengan *aksesori* berupa kalung mutiara putih. 5) Lengkapi dandanmu dengan *clutch bag* hitam dan *high heel*. (JP,11/4/05)

Pada contoh (13) terdapat kolokasi yang ditandai oleh pemakaian kata *fashion item pesta*, *dandanan pesta*, *dress*, *aksesori*, *clutch bag*, dan *high heel* pada kalimat (13.1-- 13.5).

5. Hiponimi

Hiponimi ialah ungkapan (kata, biasanya atau kiranya dapat juga frasa atau kalimat) yang maknanya dianggap merupakan bagian dari makna suatu ungkapan lain (Verhaar, 1983:131). Kita mengetahui bahwa *aster*, *bugenvil*, *ros*, *tulip*, semuanya disebut *bunga*. Kata *bunga* berada pada tingkat atas dalam sistem hierarkinya, disebut *superordinat*, dan anggota-anggota berupa *aster*, *bugenvil*, *ros*, dan *tulip*, yang berada pada tingkat bawah, disebut *hiponim* (Pateda, 2001:209—211). Dalam suatu wacana hiponim umum digunakan untuk menghindari pengulangan kata-kata yang sama yang muncul pada berbagai konteks wacana. Di samping itu, hiponim juga membentuk suatu medan makna sehingga ia dapat digunakan untuk membangun suatu wacana yang memiliki variasi bentuk leksikal (Oktavianus, 2006:64). Berikut jenis hiponimi dalam wacana rubrik remaja "DetEksi" harian *Jawa Pos*.

- (14) 1) Seharusnya jika Ki Hajar Dewantara masih hidup, mungkin mereka masih bisa sekolah dan menikmati jadi orang kaya. 2) Sekarang, aku berpikir akan terus menjaga perjuangan beliau. 3) Aku yakin, *cita-citaku* kelak adalah menjadi *guru*. 4) Menjadi seorang pahlawan tanpa tanda jasa. 5) Dan tak akan pernah berganti menjadi *dokter*, *insinyur*, *artis*, atau *model*. 6) *itulah janjiku*. (JP,19/4/05)

Pada contoh (14) yang merupakan hipernim atau superordinat adalah *cita-citaku* pada kalimat (14.3) dan sebagai hiponimnya adalah *guru*, *dokter*, *insinyur*, *artis*, atau *model* pada kalimat (14.3 dan 14.5).

6. Antonimi

Antonimi ialah ungkapan (biasanya kata, tetapi dapat juga frasa atau kalimat) yang dianggap bermakna berkebalikan dari ungkapan lain (Verhaar, 1983:133). Antonimi atau disebut juga oposisi makna berdasarkan sifatnya, dibedakan menjadi lima, yaitu (1) oposisi mutlak, (2) oposisi kutub, (3) oposisi hubungan, (4) oposisi hirarkhi, dan (5) oposisi majemuk (Sumarlam, 2003:40—44). Berikut contoh jenis antonimi dalam wacana rubrik remaja "DetEksi" harian *Jawa Pos*.

- (15) 1) kalau boleh beranalogi, hidup ini ibarat siklus air: *ke atas* jadi awan, *ke bawah* jadi kali, balik lagi ke atas, de es te (baca: dan seterusnya). 2) Gitu juga nasib manusia luar biasa bernama Diandra Paramitha Sastrowardoyo a.k.a Dian Sastro. 3) Cewek cakep bin manis itu, biar saat ini nangkring di puncak kesuksesan, toh suatu hari nanti bakal ”jatuh ke kali.” (JP,8/5/05)

Pada contoh (15) terdapat frasa yang mempunyai makna pertentangan secara mutlak, yaitu antara kata *ke atas* dan *ke bawah* pada kalimat (15.1). Oposisi mutlak adalah pertentangan makna secara mutlak, misalnya oposisi antara kata *hidup* dengan kata *mati* (Sumarlam, 2003:40).

- (16) 1) Pengin kelihatan natural bukan dengan memakai baju seperti ini. 2) Percaya deh, meski bajumu *bagus*, tapi kalau kusut tetap kelihatan *jelek*. 3) Dandanan bisa terlihat nggak rapi. (JP,1/5/05)

Pada contoh (16) terdapat kata/frasa yang mempunyai makna pertentangan yang tidak bersifat mutlak, tetapi bersifat gradasi, yaitu antara kata *bagus* dan *jelek* pada kalimat (16.2). Oposisi kutub adalah oposisi makna yang tidak bersifat mutlak, tetapi gradasi. Artinya, terdapat tingkatan makna pada kata-kata tersebut (Sumarlam, 2003:41).

- (17) 1) Tapi, aku belum berani mengatakan yang sebenarnya pada ibu. 2) Apalagi menegur ayah secara langsung. 3) Pasalnya, *ibu* selalu ber-*positive thinking*. 4) Sedangkan *ayah* adalah sosok otoriter. 5) Kalau aku menegurnya, bisa-bisa aku malah dimarahi. (JP,4/3/05)

Pada contoh (17) terdapat kata/frasa yang mempunyai makna pertentangan yang bersifat saling melengkapi, yaitu antara kata *ibu* pada kalimat (17.3) dan *ayah* pada kalimat (17.4). Oposisi seperti itu disebut oposisi hubungan, yaitu oposisi makna yang bersifat saling melengkapi (Sumarlam, 2003:41).

- (18) 1) Karir musik saya dimulai sejak *kanak-kanak*. 2) *Kelas 3 SD* saya sudah ikut berbagai kursus musik mulai dari piano hingga biola. 3) *Kelas 6 SD*, saya pindah ke Kuala Lumpur.

4) Di sana, saya sering diminta menyanyi di KBRI. 5) Menginjak *SMA*, saya sering manggung dari kafe ke kafe. 6) Bahkan, beberapa saat lalu saya tergabung dalam tim *sekolah musik Y2K* mewakili Indonesia di Choir Olympic 2004 di Bremen, Jerman. 7) Tim kami berhasil meraih medali perak. (JP,24/3/05)

Pada contoh (18) terdapat oposisi hiarkial *sejak kanak-kanak* pada kalimat (18.1), *Kelas 3 SD* pada kalimat (18.2), *Kelas 6 SD* pada kalimat (18.2), *SMA* pada kalimat (18.5), dan *sekolah musik Y2K* pada kalimat (18.6). Oposisi hiarkial adalah oposisi makna yang menyatakan deret jenjang atau tingkatan (Sumarlam, 2003:42).

7. Ekuivalensi

Ekuivalensi adalah hubungan kesepadanan antara satuan lingual tertentu dengan satuan lingual yang lain dalam sebuah paradigma. Dalam hal ini, sejumlah kata hasil proses afiksasi dari morfem asal yang sama menunjukkan adanya hubungan kesepadanan. Berikut contoh ekuivalensi dalam wacana rubrik remaja "DetEksi" harian *Jawa Pos*.

(19) 1) Misalkan kita punya teman yang jauh. 2) Trus kita pengen *ngirim* sesuatu ke dia, kan tinggal pakai e-mail aja. 3) Selain murah, waktu *pengirimannya* juga cepat lho. 4) tinggal klik *send* maka akan *terkirim* saat itu juga," terangnya. (JP,15/4/05)

Pada contoh (19) terdapat ekuivalensi yang ditandai oleh pemakaian kata *ngirim* pada kalimat (19.2), kata *pengiriman* pada kalimat (19.3), dan kata *terkirim* pada kalimat (19.4).

8. Simpulan

Berdasarkan hasil analisis di atas dapat disimpulkan bahwa salah satu aspek pembangun keutuhan wacana dalam rubrik remaja "DetEksi" *Jawa Pos* adalah berupa kohesi leksikal. Kohesi leksikal tersebut berupa: (1) repetisi, (2) sinonim, (3) antonim, (4) hiponim, (5) kolokasi, dan (6) ekuivalensi.

Daftar Pustaka

- Alwi, Hasan et al. 2000. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka. *
- Baryadi, I, Pratomo. 2002. *Dasar-dasar Analisis Wacana dalam Ilmu Bahasa*. Yogyakarta: Pustaka Gondho Suli.
- Chaer, Abdul. 2003. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Djajasudarma, Fatimah. 2006. *Wacana: Pemahaman dan Hubungan antarunsur*. Bandung: Refika Aditama.
- Halliday, M.A.K. dan Ruqaiya Hasan. 1976. *Cohesion in English*. London: Longman.
- Keraf, Gorys. 1994. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Kushartanti, dkk. 2005. *Pesona Bahasa: Langkah Awal Memahami Linguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Longacre, Robert E. 1983. *The Grammar of Discourse*. New York: Plenum Press.
- Oktavianus. 2006. *Analisis Wacana Lintas Bahasa*. Padang: Andalas University Press.
- Pateda, Mansur. 2001. *Semantik Leksikal*. Edisi Kedua. Jakarta: Rineka Cipta.
- Ramlan, M. 1993. *Paragraf, Alur dan Kepanduannya dalam Bahasa Indonesia*. Yogyakarta: Andi Offset.
- Sumarlam. 2003. *Teori dan Praktik Analisis Wacana*. Bandung: Angkasa.
- Verhaar, J.M.W. 1983. *Pengantar Linguistik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

MENDAYAGUNAKAN INTERNET UNTUK MENYELAMATKAN BAHASA- BAHASA LOKAL*

*P. Ari Subagyo***

Abstrak

Sebagai produk budaya global, internet didominasi oleh bahasa Inggris. Dominasi tersebut menjadi bagian dari pertarungan "lokal versus global". Dalam pertarungan itu, lazimnya budaya global keluar menjadi pemenang, sedangkan budaya lokal tersisihkan. Terkait dengan bahasa, dominasi bahasa Inggris lewat internet menebarkan ancaman terhadap bahasa-bahasa lain. Ratusan bahasa di Indonesia dan ribuan bahasa di dunia terancam mati.

Walaupun begitu, menurut John Naisbitt, globalisasi selalu memiliki paradoks. Ketika kekuatan ekonomi dan teknologi melemahkan negara-bangsa, pada saat yang sama justru terjadi penguatan atas identitas budaya etnis (lokal). Paradoks global juga melanda ketika budaya internet (*cyberculture*) makin merajalela. Muncul kerinduan atas kekhasan identitas budaya lokal, termasuk bahasa lokal. Internet pun perlu dimanfaatkan untuk merevitalisasi bahasa-bahasa lokal yang nyaris mati. Pemanfaatan internet dapat dilakukan sekurangnya dengan tiga cara, yaitu (1) membuat situs atau blog tentang bahasa-bahasa lokal, (2) mendokumentasikan naskah atau teks-teks berbahasa lokal, dan (3) menggunakan internet sebagai media penggunaan (kembali) bahasa-bahasa lokal.

Kata kunci: internet, globalisasi, dominasi bahasa, bahasa lokal, paradoks global, revitalisasi

* Versi awalnya berupa makalah berjudul "Internet dan Bahasa-bahasa Lokal: Lawan atau Kawan?", dan disajikan dalam Konferensi Nasional Sistem Informasi (KNSI) III, 15-16 Januari 2008, di Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta.

**Dosen Program Studi Sastra Indonesia, Fakultas Sastra, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta.

1. Lokal versus Global: Catatan Pembuka

Will the English-dominated Internet spell the end of other tongues?
(Jim Erickson dalam "Cyberspeak: the death of diversity",
Asianweek, 3 Juli 1998)

✓ Perkembangan teknologi informasi telah melahirkan internet. Pada awalnya internet merupakan proyek militer Departemen Pertahanan Amerika Serikat bernama *Advanced Research Projects Agency* (ARPA) pada tahun 1969 (Bell, 2001: 11; Straubhaar dan LaRose, 2006: 256). Karena itulah, generasi pertama internet berjudul *ARPANET*. Pada tahun 1986 internet mulai diadopsi untuk keperluan nonmiliter. Lalu mulai tahun 1991 internet dibuka luas untuk kepentingan komersial. *Hypertext Mark up Language* (HTML) dibangun, dan terciptalah *World Wide Web* (www). Jadilah internet sebagai sarana untuk berbagai keperluan manusia, terutama komunikasi. Sampai sekarang internet menjangkau 75% rumah di AS (Straubhaar dan LaRose, 2006: 4). Menurut *Comscore Networks, Inc.*, hingga Januari 2007 ada 746.934.000 pengguna internet di seluruh dunia, naik sekitar 10% dari Januari 2006. Bagaimana di Indonesia? Menurut Sylvia W. Sumarlin, Ketua Umum Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII), pada tahun 2007 pengguna internet di Indonesia diperkirakan mencapai 20 juta orang (sekitar 9% dari jumlah populasi), dengan kenaikan jumlah pemakaian hampir 50% per tahun (periksa Ardhi, 2006).

Sepuluh tahun yang lalu—saat internet belum digunakan seluas sekarang—Jim Erickson telah melontarkan kecemasan, seperti tersurat dalam kutipan di atas (periksa Crystal, 2001: 1). Akankah internet yang didominasi bahasa Inggris membunuh bahasa-bahasa lain?

✓ Dominasi bahasa Inggris dalam internet memang telah menebarkan keresahan. Nasib ratusan bahkan ribuan bahasa di dunia terancam punah. Ranka Bjeljic-Babic (2000) lewat artikel bertitel "6,000 languages: An embattled heritage" juga mengingatkan, arah menuju penghomogenan bahasa sudah makin terasa lewat penyebaran informasi secara elektronis dan sejumlah aspek globalisasi yang lain.

Pertanyaan Erickson dan peringatan Bjeljic-Babic boleh jadi mewakili kecemasan sebagian besar masyarakat dunia atas dominasi bahasa Inggris. Tidak terkecuali Jacques Chirac (Presiden Prancis kala itu), seperti dikutip *The Economist*, 21 Desember 1996, menyebut dominasi bahasa Inggris sebagai “*a major risk for humanity*” (musibah besar bagi kemanusiaan) (periksa Crystal, 2001: 1). Pernyataan Chirac boleh jadi sarat dengan nuansa rivalitas abadi antara Prancis dan Inggris. Namun, dia benar. Dominasi bahasa bukanlah perkara sederhana dalam konteks membangun kebudayaan yang menghargai keberagaman dan menjunjung martabat manusia. Dalam konteks Indonesia dan berbagai negara berkembang lainnya, dominasi bahasa (dalam hal ini bahasa Inggris) tidak dapat dipisahkan dari isu “lokal versus global”. Bahasa Inggris merupakan bagian dari era kesejagatan, bahkan menjadi “ideologi” globalisasi (periksa Thomas dkk., 2004: 11).

“Lokal versus global” merupakan topik mutakhir sekaligus mencerminkan sebuah kecemasan besar, terutama di bidang humaniora. Pembicaraan topik itu sama hangatnya dengan pembahasan “budaya lama melawan budaya baru”, “tradisi kontra modernisasi” atau “budaya Timur versus Westernisasi”. Agaknya—diam-diam ataupun ternyata—kecemasan itu selalu mengiringi bangsa Indonesia dari waktu demi waktu. Kecemasan itu antara lain terekam dalam berbagai karya (sastra), seperti—sekadar contoh—puisi “Si Anak Hilang Kembali” (Sitor Situmorang), lagu “Aja Dipleroki” (Ki Nartosabdo, 1970-an)¹, dan novel *Burung-burung Rantau* (Y.B. Mangunwijaya, 1993).

1 Syair lagu “Aja Dipleroki” (‘Jangan Dipelototi’) memuat dialog kakak (pria) dan adik (wanita) yang berisi peringatan sang kakak atas perilaku si adik yang telah meninggalkan budaya timur.

— Mas mas mas aja dipleroki
 Mas mas mas aja dipoyoki
 Karepku njaluk diesemi
 + Tingkah lakumu kudu ngerti cara
 Aja ditinggal kapribaden ketimuran

— Mengko gek keru ing jaman
 + Mbok ya sing eling
 — Eling bab apa?
 + Iku budaya
 — Pancene bener kandhamu

Terjemahan:— Kak kak kak jangan dipelototi
 Kak kak kak jangan diejek
 Aku ingin diberi senyum
 + Tingkah lakumu harus sesuai tata cara
 Jangan meninggalkan kepribadian timur
 — Nanti ketinggalan zaman
 + Ingatlah adikku
 — Ingat tentang apa?
 + Budaya kita
 — Memang benar ucapanmu

Mengapa kecemasan semacam itu senantiasa muncul? Sebab kontak budaya telah dan akan terus berlangsung dari waktu ke waktu, sepanjang sejarah peradaban manusia; dan lewat kontak budaya itulah sekaligus terjadi—dan tak terhindarkan—pertarungan atau perang antarbudaya. Menurut Magnis-Suseno (2004: 24), sejak dua ratus tahun lalu ilmu-ilmu sosial dan filsafat biasa memandang masyarakat sebagai medan konflik: konflik antara kelas sosial, konflik ekonomis, barangkali juga kultural, *clash of civilizations*, dan lain sebagainya. Dalam era global sekarang ini, pertarungan atau perang antarbudaya itu semakin intensif dan terbuka berkat dukungan teknologi transportasi, komunikasi, dan informasi. Keterpisahan ruang dan waktu mudah teratasi, jarak dan batas antarnegara (baca: antarbudaya) telah roboh.

Globalisasi memang tidak terelakkan. Tragisnya, di negara-negara berkembang seperti Indonesia, kekuatan global umumnya terlalu dominan. Di pihak lain, kekuatan lokal hanyalah pecundang (*underdog*) yang gampang dijinakkan. Pertarungan "lokal versus global" ibarat "PSS versus Manchester United" dalam sepak bola. Hasilnya mudah diduga karena dalam hal ini tidak berlaku keajaiban "David melawan Goliath".

Artikel ini hendak menjawab beberapa pertanyaan berikut: (1) Mengapa dominasi bahasa Inggris dalam internet perlu dicemaskan? (2) Apakah di tengah kepungan internet dan budaya global tidak ada ruang hidup bagi bahasa-bahasa lokal? (3) Bagaimana memanfaatkan internet untuk merevitalisasi bahasa-bahasa lokal?

2. Beberapa Kecemasan Akibat Dominasi Bahasa

Kecemasan akibat dominasi bahasa Inggris dalam internet dapat dibedakan menjadi tiga, yakni (1) kecemasan kultural, (2) kecemasan politis-ideologis, serta (3) kecemasan kemanusiaan.

Mengapa dominasi bahasa (Inggris) menebarkan kecemasan kultural? Karena berbahasa tidak hanya perkara menyatakan sesuatu hal dengan sebuah lambang verbal. Berbahasa adalah berpikir, dan bahasa adalah pikiran. Bahasa bukanlah entitas otonom, tetapi merepresentasikan pengalaman manusia atas dunia. Itulah yang disebut Halliday (1978) sebagai fungsi ideasional bahasa. Karena bersifat sosial-kolektif, bahasa pun merupakan pelembagaan pengalaman dan cara berpikir kolektif-kultural sebuah masyarakat.

Bahasa apa pun menyediakan perangkat berpikir yang khas. Dengan bahasanya, setiap masyarakat bahasa (*language community*) mengungkapkan cara berpikir yang unik, otentik, dan mungkin sangat unik. Sekadar contoh, bahasa masyarakat Eskimo di kutub utara memiliki keunikan dan kerenikannya dalam membedakan warna putih. Ada empat belas kata untuk warna putih. Jumlah itu identik dengan empat belas jenis salju yang di mata masyarakat non-Eskimo sulit dibedakan warnanya. Gradasi warna putih yang amat tipis ditangkap dan dimaknai oleh masyarakat Eskimo. Mengapa begitu? Sebab setiap warna putih salju menyodorkan informasi tentang cuaca dan iklim yang otentik bagi masyarakat Eskimo. Fenomena itu mirip penanda *pranata mangsa* yang oleh masyarakat Jawa ditengarai lewat komposisi rasi bintang tertentu.

Contoh bahasa lain yang menyimpan beraneka ragam keunikan dan kerenikan adalah bahasa Jawa. Misalnya, bahasa Jawa memiliki sejumlah kata yang menyangkut segala hal tentang kelapa. Penamaan yang begitu terperinci itu sangat mungkin tidak dijumpai dalam bahasa-bahasa lain.

<i>manggar</i>	: bunga
<i>mancung</i>	: wadah atau kulit <i>manggar</i>
<i>bluluk</i>	: buah yang masih kecil
<i>cengkir</i>	: buah yang belum berdaging
<i>degan</i>	: buah muda
<i>krambil</i>	: buah dewasa
<i>cikal</i>	: kelapa kering yang bertunas
<i>garoh</i>	: kelapa yang dagingnya tidak tumbuh sempurna
<i>cumplung</i>	: kelapa berlubang karena dimakan tupai
<i>kopyor</i>	: kelapa yang dagingnya lebih gurih dan airnya lebih manis
<i>bonggol</i>	: pangkal batang pohon
<i>glugu</i>	: batang pohon
<i>pandha</i>	: pucuk batang pohon
<i>bongkok</i>	: batang daun
<i>janur</i>	: daun muda
<i>blarak</i>	: daun tua
<i>biting</i>	: tangkai daun untuk penusuk
<i>sada</i>	: tangkai daun untuk sapu

<i>kelapa</i>	: daging buah
<i>bathok</i>	: cangkang buah
<i>sepet</i>	: sabut kelapa
<i>cempol</i>	: sabut untuk alat pembersih

Mengapa segala hal yang menyangkut kelapa diberi nama? Sebab semua hal itu bagi masyarakat Jawa bermanfaat. Karenanya, dijumpai pula berbagai kata untuk menamai benda atau produk turunan dari aneka bagian tersebut, seperti: *gudheg manggar*, *prau mancung*, *gangsingan bluluk*, *sapu sada*, *santen*, *srundeng*, *kupat*, *areng bathok*, dan *keset sepet*. Bahkan sebagian bernilai magis untuk ritual dan *tolak bala*.

Bahasa Jawa juga menyediakan berbagai kata untuk nama-nama bunga, daun, buah muda, anak binatang, dan relasi kekerabatan. Fenomena itu ada sebab dalam alam pikir Jawa, tiap tahap kehidupan beserta aneka hubungannya—baik mengenai tumbuhan, hewan, dan apalagi manusia—merupakan siklus penting. Bunga, daun, buah muda, dan anak binatang itu pada gilirannya mengemban fungsi dan peran tertentu dalam sesaji dan ritus khas budaya Jawa.

Fenomena itu mengukuhkan hipotesis Sapir dan Whorf pada tahun 1950-an bahwa bahasa berkaitan dengan budaya. Bahasa merupakan cara pandang manusia atas dunia (*worldview*) secara kolektif-kultural. Atau, menurut Saussure (1916), bahasa (*langue*) merupakan fakta sosial yang mengatur dan mengendalikan perilaku masyarakat.

Karena itu, dominasi bahasa Inggris dalam internet dan media apa pun layak dipahami sebagai penyeragaman cara berpikir dan cara memandang dunia. Kekayaan perspektif kultural yang unik, otentik, dan renik bakal terkubur. Keberagaman (*diversity*) digantikan keseragaman (*uniformity*). Demikianlah kecemasan Erickson, Bjeljac-Babic, dan Chirag layak mendapat permakluman.

Kecemasan mereka sebenarnya tidak berhenti sebagai keresahan kultural, tetapi juga politis-ideologis. Bakhtin dan Volosinov menyatakan bahwa setiap penggunaan bahasa bersifat ideologis (Titscher dkk., 2000: 145-146). Tanda-tanda kebahasaan merupakan ranah perjuangan kepentingan. Ideologi ialah gagasan atau keyakinan yang *commonsensical* (sesuai pendapat umum) (Verschueren, 1999: 238) dan "normal" (Thomas dkk., 2004:

11). Dua ciri itu mewujudkan sebagai kenyataan bahwa gagasan atau keyakinan itu jarang dipersoalkan oleh masyarakat. Dilihat dengan pandangan-pandangan itu, tidak terbantah bahwa bahasa Inggris merupakan perangkat ideologis globalisasi. Pada gilirannya, dominasi bahasa Inggris mencerminkan pula dominasi (masyarakat pemilik bahasa Inggris atas masyarakat-masyarakat lain) dalam aspek-aspek kehidupan yang lain.

Aspek politis-ideologis dari dominasi sebuah bahasa atas bahasa-bahasa lain menyangkut pula hak bahasa (*language rights*). Hak bahasa adalah kesempatan hidup yang diberikan kepada sebuah atau beberapa bahasa dalam masyarakat multilingual. Hak bahasa terwujud sebagai kedudukan dan fungsi yang diberikan oleh masyarakat kepada sebuah atau beberapa bahasa. Dominasi bahasa secara jujur menunjukkan sikap mengistimewakan sebuah bahasa sambil menyisihkan yang lain. Memfungsikan sebuah bahasa secara dominan melebihi yang lain pada gilirannya mencerminkan pula kesetiaan bahasa (*language loyalty*). Sekalipun *debateable*, kesetiaan bahasa sering digunakan untuk mengukur komitmen seseorang kepada lokalitas atau nasionalitas. Dengan logika semacam itu, dominasi bahasa asing di sebuah negara berpotensi meruntuhkan nasionalisme.

Kecemasan politis-ideologis tentang hak bahasa juga meyangkut kecemasan kemanusiaan. Di balik hak bahasa adalah hak manusia atau masyarakat penutur bahasa itu. Menghilangkan hak bahasa berarti memberangus hak-hak manusia pemakainya. Sejarah mencatat sebuah fakta ekstrem di Spanyol (Wardhaugh, 1992: 349). Pada masa rezim Fransisco Franco Bahamonde (1892-1975) berkuasa, bahasa Basque dilarang digunakan, dan dinyatakan sebagai "bahasa yang diharamkan" (*proscribed language*). Pelarangan didasari motif politik untuk menyingkirkan etnis Basque dari Spanyol. Nasib bahasa dan etnis Basque sebagai imigran di Kanada juga demikian, sekalipun tidak seburuk di Spanyol. Dalam masa pra-Indonesia pelarangan bahasa yang politis-ideologis pernah terjadi tatkala pemerintah pendudukan Jepang (1942-1945) melarang pemakaian bahasa Belanda.

Hak hidup bahasa-bahasa lokal—atau bahasa daerah atau bahasa-bahasa ibu (*mother tongue*)—beserta hak-hak penuturnya dijamin oleh Deklarasi Universal UNESCO tentang Keberagaman

Budaya (*UNESCO's Universal Declaration on Cultural Diversity*). Artikel 5 deklarasi itu menyatakan, "*All persons should therefore be able to express themselves and to create and disseminate their work in the language of their choice, and particularly in their mother tongue; all persons should be entitled to quality education and training that fully respect cultural identity*" (Grenoble dan Whaley, 2006: 2).

3. Paradoks Global: Ruang Hidup bagi Budaya dan Bahasa Lokal

"*Sitting here, at my computer, ... in cyberspace ...*", begitu Bell (2001:1) menulis kalimat pertama untuk mengawali bab pertama bukunya yang berjudul *An Introduction to Cybercultures*. "Duduklah di sini, di depan komputerku, ... dalam dunia maya ...". Komputer dan internet memang telah membawa umat manusia memasuki *cyberspace* (dunia maya) lengkap dengan *cybercultures* (budaya maya)-nya. Bahasa Inggris dalam internet merupakan salah satu wajah *cybercultures* itu. Sampai tahun 2000, seluruh *World Wide Web* diperkirakan berjumlah 320.000.000 halaman, 80% *websites* menggunakan bahasa Inggris, tetapi hanya 10% populasi dunia memahami bahasa Inggris (Thomas dkk., 2004: 11).

Penggunaan bahasa Inggris dalam internet sebenarnya positif sekurangnya dalam dua hal. Pertama, secara nyata mendorong (baca: memaksa) masyarakat—terutama para siswa dan mahasiswa—lebih banyak menggunakan bahasa Inggris. Kemampuan berbahasa Inggris merupakan salah satu tuntutan dalam budaya baca baru di belantara maya (Subagyo, 2007a: 12). Kedua, memunculkan kreativitas pengguna bahasa dalam menghasilkan "ragam" baru yang lazim disebut *Netspeak*—atau disebut pula *Netlish*, *Weblish*, *Internet language*, *cyberspeak*, *electronic discourse*, *electronic language*, *interactive written discourse*, dan *computer-mediated communication* (CMC) (Crystal, 2001: 17). Bahkan, anak-anak yang sekarang lahir, kemungkinan akan memiliki bahasa masa depan (*future language*) yang pasti sangat terpengaruh oleh "ragam" baru tersebut (Lightfoot, 2006). Namun, dalam pemikiran kebudayaan yang lebih luas—mengingat pentingnya memelihara keberagaman budaya dan bahasa—bahasa Inggris, internet, dan globalisasi semestinya dikelola dengan hati-hati dan cermat.

Globalisasi memiliki naluri bawah sadar memarginalkan atau menyingkirkan yang lokal dan yang lemah (Magnis-Suseno, 2004; Priyono, 2004). Ketika globalisasi makin massif dan tidak terbendung lagi, budaya lokal—termasuk bahasa lokal—makin terkungkung dalam kubang kematiannya. Apakah tidak ada harapan bagi kehidupan bahasa-bahasa lokal di Indonesia?

Adalah John Naisbitt, futurolog itu dalam buku *Global Paradox* (1994) mengemukakan tesis: ketika kekuatan ekonomi dan teknologi melemahkan negara, pada saat yang sama justru terjadi penguatan atas identitas budaya etnis (lokal). Budaya global memang meminggirkan budaya lokal. Namun, pada titik tertentu terbit pula kejenuhan terhadap yang serba global dan muncul kerinduan pada budaya lokal (Subagyo, 2007b). Internet yang didominasi bahasa Inggris pun memiliki paradoksnya (Subagyo, 2007c). Dalam paradoks itulah tersedia ruang hidup bahasa-bahasa lain.

4. Internet untuk Revitalisasi Bahasa-Bahasa Lokal: Lawan Menjadi Kawan

Dengan keyakinan bahwa internet dan dominasi bahasa Inggris memiliki paradoksnya, dan dalam paradoks itulah tersedia ruang hidup bahasa-bahasa lain, berarti yang semula lawan dapat menjadi kawan. Kunci untuk mengakhiri perseteruan bahasa lokal melawan dominasi bahasa Inggris adalah memanfaatkan (mendayagunakan) internet untuk merevitalisasi (menyelamatkan) bahasa-bahasa lokal (periksa Subagyo, 2007c).

Mengawankan bahasa lokal dan bahasa Inggris bukan berarti memadankan istilah-istilah dalam internet dengan bahasa Indonesia atau bahasa lokal. Langkah itu memang layak ditempuh, tetapi sering terkesan sebagai pemaksaan, bahkan kekonyolan. Mencari padanan kata bahasa Inggris seperti *message*, *reply*, *send*, *delete*, *inbox*, dan sejenisnya memang tidak sulit. Namun, bagaimana dengan istilah-istilah seperti *mouse*, *mouseclick*, *mousepad*, *mouseover*, *download*, *upload*, dan banyak yang lain? Pemadanan atau penerjemahan tidak sesederhana menyulih kata bahasa tertentu dengan kata bahasa tertentu yang lain. Pemadanan selalu memperhitungkan faktor budaya. Kata *mouse* dalam bahasa Inggris memang berpadanan dengan kata *tikus* dalam bahasa Indonesia. Namun, penyulihan begitu saja pasti

melahirkan kekonyolan. Alih-alih membantu masyarakat, pemadanan bisa berisiko sebaliknya, yakni membingungkan masyarakat karena kata padanan sering lebih asing dari kata bahasa asingnya.

Mengawankan internet — sebagai agen global — dengan bahasa lokal lebih mengenai bahasa lokal sebagai isi pesan daripada sebagai bahasa media. Bahasa Inggris dalam internet ”hanya” media sekalipun sudah menjadi *lingua franca* dalam internet di seluruh dunia. Terkait dengan isi pesan, penggunaan bahasa Inggris dalam internet di Indonesia sebenarnya tergolong rendah, yakni sekitar 30%, selebihnya dengan bahasa-bahasa lokal (58,7%) dan bahasa-bahasa lain (periksa Riza, 2007: 203). Angka 30% itu kedua terendah di Asia Tenggara. Angka itu hanya mengungguli Vietnam (20%), tetapi jauh di bawah Singapura (85%). Artinya, kecemasan bahwa dominasi bahasa Inggris di internet bakal menggusur bahasa-bahasa lokal agaknya belum (terlalu) relevan. Apalagi mengingat pengguna internet baru 20 jutaan orang (9% jumlah populasi), itu pun terpusat di kota-kota. Bahasa Inggris agaknya tersebar secara lebih luas dan massif lewat pengajaran dan media lain, terutama iklan, baik di televisi maupun ruang publik.

Namun, kecemasan tentu tidak berhenti sampai di sini. Angka 58,7% penggunaan bahasa lokal agaknya didominasi bahasa-bahasa lokal ”besar”, seperti bahasa Jawa, Sunda, Melayu dalam berbagai dialek, Bali, Minangkabau, Bugis, atau Madura. Memang banyak situs dan blog yang berisi budaya—termasuk bahasa—lokal ”besar” tersebut. Bahasa dalam situs dan blog juga bahasa-bahasa lokal yang bersangkutan. Bahkan, bahasa-bahasa lokal ”besar” itu juga digunakan untuk komunikasi *online*.

Masalah sebenarnya berkenaan dengan bahasa-bahasa lokal ”kecil”. Di Indonesia terdapat 742 bahasa lokal. Sebagian besar bahasa lokal berada di wilayah-wilayah ”pelosok” seperti Papua, Sulawesi, dan Nusa Tenggara. Data dari *Summer Institute for Linguistics* (SIL) Internasional—lembaga nirlaba yang didirikan William Cameron Townsend (1896-1982) pada 1934 di Guatemala dan bergerak di bidang pemberdayaan masyarakat melalui bahasa di 50 negara, termasuk Indonesia—menunjukkan sekitar 265 bahasa lokal itu berada di Papua. Beberapa di antaranya tinggal memiliki penutur asli kurang dari 25 orang. Padahal, salah satu syarat yang dapat menjamin sebuah bahasa tetap hidup adalah bila bahasa itu memiliki jumlah

penutur mencapai 100.000 orang (Kaswanti Purwo, 2000). Terlebih, di luar 265 bahasa di Papua tadi, data dalam buku *Bahasa Daerah di Indonesia* terbitan Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1985) mencatat 109 bahasa lain yang penuturnya di bawah 100.000, misalnya bahasa Tondano (Sulawesi), Tanimbar (Nusa Tenggara), Alas (Sumatera), Bakumpai (Kalimantan), Mamuju (Sulawesi), Ogan (Sumatera), dan Buru (Maluku). Bahasa Maku'a di NTT bahkan jumlah penuturnya tinggal 50-an orang. Bahasa-bahasa lokal tersebut sungguh layak dimasukkan sebagai "bahasa-bahasa yang terancam kepunahan" (*endangered languages*).

Harian *Kompas* (18 Mei 2006) dalam laporan jurnalistik "Pendidikan di pedalaman Papua" menyebutkan, selain jumlah bahasa lokal yang begitu melimpah, menembus medan di Papua juga tidak mudah. Bahasa Una di Langda dan sekitarnya, dipakai oleh sekitar 5.400 orang yang tinggal di bagian paling timur Kabupaten Yahukimo. Orang Una bermukim di 30 kampung yang tersebar di antara tebing-tebing curam di Pegunungan Jayawijaya pada ketinggian sekitar 2.000 meter dari permukaan laut. Situasi itu hanyalah sebuah potret dari begitu banyak persoalan tentang bahasa-bahasa lokal di Indonesia.

Mengawankan internet dengan bahasa-bahasa lokal, terutama yang tergolong *endangered languages* semakin perlu — bahkan wajib — dilakukan. Internet dapat dimanfaatkan untuk merevitalisasi — istilah dari Grenoble dan Whaley (2006) — yang mengarah pada "menghidupkan kembali" bahasa-bahasa lokal. Langkah-langkah konkret yang bisa ditempuh setidaknya mencakup dua hal. Pertama, membuat *situs* atau *blog* tentang bahasa-bahasa lokal, dan jika mungkin *situs* dan *blog* itu juga menggunakan bahasa-bahasa lokal yang bersangkutan. Langkah itu sekaligus untuk mendokumentasi aneka naskah dan teks berbahasa lokal. Kedua, tentu saja sungguh ideal jika internet dapat digunakan untuk—meminjam istilah Chomsky (1965)—"membangkitkan" (*to generate*) penggunaan bahasa-bahasa lokal itu, lalu mendokumentasikannya. Caranya, para penutur asli bahasa lokal yang melek huruf diperkenalkan dengan internet (juga *handphone*). Mereka lalu dikondisikan untuk mampu saling berkomunikasi dengan peralatan teknologi itu. Untuk bahasa-bahasa lokal yang penuturnya relatif terdidik, langkah ini tentu tidak

sulit. Namun, untuk bahasa-bahasa yang tergolong *endangered languages*, tentu diperlukan tenaga dan daya lebih besar.

5. Catatan Penutup

Internet yang didominasi bahasa Inggris merupakan bagian dari budaya global. Fenomena internet dan dominasi bahasa Inggris umumnya dipahami sebagai ancaman besar yang siap melumat bahasa-bahasa lokal. Dalam konteks Indonesia, internet dan dominasi bahasa Inggris sebenarnya bukan musuh utama bahasa-bahasa lokal. Penyebab utama punahnya ratusan bahasa lokal di Indonesia tak lain justru dominasi bahasa Indonesia yang membuat bahasa-bahasa lokal tersingkir dan terabaikan. Namun, kehadiran internet—beserta paradoks global yang menyertainya—dapat dipahami secara positif sebagai ruang hidup bagi bahasa-bahasa lokal. Dua langkah dapat ditempuh dengan internet, yakni (1) membuat *situs* dan *blog* tentang bahasa-bahasa lokal dengan menggunakan bahasa-bahasa lokal yang bersangkutan dan (2) ”membangkitkan” penggunaan bahasa-bahasa lokal.

Untuk menutup artikel ini, tepatlah dikemukakan penggalan tulisan Kaswanti Purwo (2000:13) yang mengetuk nurani berikut ini:

”Punahnya binatang memang menyedihkan. Harimau Jawa dan harimau Bali sekarang ini mungkin tinggal beberapa ekor lagi yang bisa bertahan hidup di lingkungannya—alam yang bebas dan leluasa. Akan tetapi, paling tidak masih ada beberapa wakilnya—yang masih hidup—di kebun binatang dan—yang sudah mati—di museum-museum. Akan tetapi, bagaimana dengan bahasa yang punah? Harimau mati meninggalkan belang, gajah mati meninggalkan gading! Kalau bahasa mati, tetapi belum sempat diteliti serta diuraikan seluk-beluknya, apa yang tertinggal?”.

Semoga internet dapat menjadi kawan bagi bahasa-bahasa (dan budaya-budaya) lokal dengan menjadi teknologi yang ”ramah budaya”. Dengan begitu, internet dapat menjadi suaka konservasi bahasa-bahasa lokal. Jika toh bahasa-bahasa lokal tertentu harus mati

secara alamiah, internet sekurangnya mampu menjadi "museum" bagi bahasa-bahasa itu.

Daftar Pustaka

- Bell, David. 2001. *An Introduction to Cybercultures*. London: Routledge.
- Bjeljac-Babic, Ranka. 2000. "6.000 Languages: An Embattled Heritage". dalam http://www.org.courier/2000_04/uk/doss01.htm
- Cranny-Francis, Anne. 2005. *Multimedia: Texts and Contexts*. London: SAGE Publication.
- Crystal, David. 2001. *Language and the Internet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilster, Paul. 1997. *Digital Literacy*. New York: John Wiley.
- Grenoble, Lenore A. dan Lindsay J. Whaley. 2000. *Saving Languages: An Introduction to Language Revitalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halliday, M.A.K..1978. *Language as Social Semiotics*. Baltimore: University Park Press.
- Kaswanti Purwo, Bambang. 2000. *Bangkitnya Kebhinekaan Dunia Linguistik dan Pendidikan*. Jakarta: Mega Media Abadi.
- Lightfoot, David. 2006. *How New Languages Emerge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Magnis-Suseno, Franz. 2004. "Mereka yang Ditinggalkan" dalam *Basis*, No. 05-06, Mei-Juni 2004, hlm. 24-31.
- Naisbitt, John. 1994. *Global Paradox*. London: Bantam Books.
- Priyono, B. Herry. 2004. "Marginalisasi *a la* Neoliberal". dalam *Basis*, No. 05-06, Mei-Juni 2004, hlm. 12-23.
- Riza, Hammam. 2007. "The Digital Language Divide: Languages of Indonesia on the Internet", Prosiding Kongres Linguistik Tahunan Atma Jaya Tingkat Internasional (KOLITA) 5. Jakarta: Pusat Kajian Bahasa dan Budaya, Unika Atma Jaya, hlm. 196-205.
- Straubhaar, Joseph dan Robert LaRose. 2006. *Media Now:*

Understanding Media, Culture, and Technology.
Belmont: Thomson Wadsworth.

Subagyo, P. Ari. 2007a. "Budaya Baca di Tengah Dunia Maya", artikel dalam buletin *Communication-Teaching Community*, No. 86, Juli 2007, hlm. 10-14.

_____. 2007b, "Tujuh Belasan dan Pelestarian Budaya Lokal", artikel opini di Harian *Kedaulatan Rakyat*, 27 Agustus 2007, hlm. 12.

_____. 2007c. "Melawan Dominasi Bahasa Inggris, Mungkinkah?", artikel opini di Harian *Kompas*, 5 November 2007, hlm. 47.

Suryadhi, Ardhi. "2007. Pengguna Internet Indonesia Bertambah 5 Juta", dalam www.detiknet.com, 16/12/2006, 15:55 WIB

Thomas, Linda, dkk., 2004, *Language, Society, and Power*, edisi kedua, New York: Routledge.

Titscher, Stefan, dkk.. 2000. *Methods of Text and Discourse Analysis*. London: SAGE Publications.

Wardhaugh, Ronald. 1993. *An Introduction to Sociolinguistics*. Oxford: Blackwell.

Verschueren, Jef. 1999. *Understanding Pragmatics*. London: Arnold.

PEMETAAN BAHASA: UPAYA MEREVITALISASI BAHASA DAERAH DI ERA GLOBAL

*Tarti Khusnul Khotimah**

1. Pengantar

Kedudukan bahasa daerah di Indonesia dewasa ini dapat dikatakan '*hidup enggan mati tak mau*'. Hampir semua bahasa daerah di Indonesia mengalami nasib yang sama. Bahasa daerah dipandang kurang dapat menjangkau perkembangan zaman. Fenomena dalam masyarakat menunjukkan bahwa sebagian masyarakat mulai meninggalkan bahasa daerah sebagai bahasa komunikasi.

Derasnya pengaruh arus globalisasi di segala sektor kehidupan menjadi salah satu pemicu terpuruknya kondisi bahasa daerah sebagai budaya lokal. Perubahan dan pergeseran bahasa, bahkan kepunahan bahasa tidak dapat dihindari. Faktor migrasi, bilingual dan atau multilingual, juga kebijakan pemerintah dalam menyikapi pengaruh budaya global turut berperan serta.

Walaupun kedudukan bahasa daerah di Indonesia dijamin secara yuridis, tidak dapat dipungkiri kenyataan bahwa pembinaan dan pengembangan bahasa daerah masih dalam taraf memprihatinkan. Oleh karena itu, telah dilakukan berbagai upaya merevitalisasi bahasa daerah, karena dirasa sangat penting dan mendesak, salah satunya adalah dengan Pemetaan Bahasa. Melalui Pemetaan Bahasa dapat diidentifikasi jumlah bahasa yang ada di seluruh Indonesia. Identifikasi terhadap bahasa-bahasa daerah ini akan menunjukkan beragamnya etnis, budaya, dan ciri sosial dalam masyarakat di seluruh wilayah Indonesia.

* Sarjana Sastra, peneliti pada Balai Bahasa Yogyakarta

2. Kedudukan Bahasa Daerah

Bahasa ibu (yang biasanya berupa bahasa daerah) merupakan alat komunikasi yang sangat alami bagi si anak dan merupakan bagian dari pengalaman batininya. Pewarisan nilai-nilai dan pengalaman yang sifatnya tidak institusional formal, misalnya sopan-santun berbicara, dan bergaul sesuai dengan norma-norma yang berlaku di daerahnya berlangsung melalui komunikasi bahasa daerah (Alwasilah, 1985: 161-163).

Eksistensi dan kedudukan bahasa daerah yang bagi sebagian masyarakat di Indonesia merupakan bahasa pertama, dapat ditafsirkan bahwa bahasa daerah masih merupakan alat komunikasi yang efektif di lingkungan keluarga bahkan di masyarakat luas.

Perhatian mengenai pentingnya kedudukan bahasa daerah, ditunjukkan oleh UNESCO dalam *The Use of Vernacular Languages in Education* (1953) yang menyebutkan bahwa setiap anak, bila mungkin, harus mendapatkan pendidikan pertamanya dengan bahasa ibunya dan ini harus terus merupakan alat pengajaran selama mungkin.

Sementara itu, apabila kita cermati aturan yang berlaku di Indonesia berkaitan dengan bahasa daerah dapat ditunjukkan (periksa Laksono, 2006: 86-87) sebagai berikut.

- (1) Dalam penjelasan pasal 36 UUD 1945 dinyatakan: “bahasa-bahasa daerah yang masih dipakai sebagai alat perhubungan yang hidup dan dibina oleh masyarakat pemakainya, dihargai dan dipelihara oleh negara karena bahasa-bahasa itu adalah bagian daripada kebudayaan yang hidup.” (sementara itu, bahasa Indonesia berkedudukan sebagai bahasa negara dan bahasa nasional. Jika dicermati ada ketidaksetaraan posisi dan perlakuan terhadap bahasa Indonesia dan bahasa daerah).
- (2) Dalam GBHN 1993, butir (f) dinyatakan: “Pembinaan bahasa daerah perlu terus dilanjutkan dalam rangka mengembangkan serta memperkaya perbendaharaan bahasa Indonesia dan khazanah kebudayaan nasional sebagai salah satu unsur jati diri dan kepribadian bangsa” (apabila dicermati tampak bahwa pengembangan bahasa daerah dimaksudkan bukan untuk kehidupan bahasa daerah itu sendiri, tetapi hanya sebagai alat untuk memperkaya perbendaharaan bahasa Indonesia).

- (3) Dalam Instruksi Menteri Dalam Negeri No. 20, 28 Oktober 1991 antara lain dinyatakan: “Salah satu wujud kebhinekatunggalikaan itu adalah kokohnya persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Hal ini diupayakan antara lain melalui pemasyarakatan dan pembudayaan bahasa Indonesia sebagai alat komunikasi dalam kehidupan sehari-hari. ... Pemasyarakatan bahasa Indonesia adalah segala upaya memasyarakatkan penggunaan bahasa Indonesia dalam kehidupan sehari-hari secara baik dan benar” (instruksi ini tampak berat sebelah karena pemasyarakatan dan pembudayaan bahasa Indonesia sebagai alat komunikasi dalam kehidupan sehari-hari berarti sama saja dengan meminggirkan bahasa daerah dan mendesakkan pemakaian bahasa Indonesia).

3. Kepunahan Bahasa Daerah

Kepunahan bahasa-bahasa daerah menjadi masalah serius dalam kehidupan manusia. Stephen A. Wurm dalam bukunya *Atlas of the Worlds Languages in Danger of Dissapering* yang diterbitkan UNESCO tahun 2001 menyatakan bahwa potensi kepunahan bahasa-bahasa daerah terjadi sangat cepat tanpa disadari (Republika, 2007; lihat pula Rahman, 2007).

Dalam hal kepunahan bahasa, UNESCO membeberkan temuan yang mengejutkan. Ada sepuluh bahasa punah (mati) setiap tahun. Akhir abad ke-18, di Australia ada 250 bahasa, saat ini tinggal 20-an; di Brazilia ada sekitar 540 bahasa (tahun 1530), kini telah kehilangan tiga perempat jumlah bahasanya (Laksono, 2006: 88).

Di Indonesia, Pusat Bahasa mencatat ada 726 bahasa daerah yang tersebar di seluruh wilayah Indonesia (sementara itu buku *Ethnologue* yang terbit tahun 2005 menyebutkan di Indonesia ada 742 bahasa daerah). Dari 726 bahasa daerah tersebut, hanya 13 bahasa daerah yang memiliki penutur cukup besar, yaitu Jawa, Sunda, Minangkabau, Bugis, Madura, Makasar, batak, Melayu, Aceh, Lampung, Sasak, Bali, dan Rejang (periksa Harian *Global News*, 2008).

Kepunahan bahasa daerah telah ditemukan di Kalimantan (dari sekitar 50 bahasa daerah yang dimilikinya, satu bahasa sudah dinyatakan terancam punah), di Sumatera (ada 13 bahasa daerah, dua diantaranya terancam punah dan satu dinyatakan sudah punah),

di Sulawesi (dari 110 bahasa yang ada, 36 terancam punah dan satu sudah punah), di Maluku (dari 80 bahasa yang ada 22 terancam punah dan 11 sudah punah), di daerah (Timor), di Iloilo, Bima dan Sumba (dari 50 bahasa yang ada, delapan terancam punah). Angka yang lebih fantastis adalah kepunahan bahasa di Papua dan Halmahera (dari 271 bahasa yang dimilikinya, 56 sudah terancam punah). Lebih mengejutkan lagi, dari temuan data yang ditulis Frans Rumbrawer (Universitas Papua) tahun 2006, menyebutkan bahwa di Papua sembilan bahasa sudah punah, 32 segera punah dan 208 terancam punah (Republika, 2007).

Kepunahan bahasa daerah dimungkinkan oleh karena penuturnya minim, selain juga belum ada upaya kodifikasi untuk mendokumentasikan dan membukukan aksara maupun tatabahasa bahasa daerah bersangkutan.

Untuk mengingatkan generasi bangsa akan pentingnya kedudukan dan fungsi bahasa daerah dan akan ancaman kepunahan bahasa itu, pada tahun 1999 UNESCO menetapkan tanggal 21 Februari sebagai "*International Mother Language Day*".

4. Bahasa Daerah dalam Konteks Budaya Global

Globalisasi merupakan sebuah proses panjang yang telah menimbulkan dampak yang begitu luas bagi kehidupan manusia. Salah satu dampak yang sangat terasa adalah munculnya transformasi budaya, termasuk di dalamnya adalah bahasa.

Bahasa yang hidup, selalu mengalami proses pergeseran, perubahan, dan pemertahanan. Dalam suatu kontak bahasa selalu dimungkinkan adanya perubahan-perubahan, baik yang bersifat positif (dalam arti bahasa tetap hidup dan berkembang mengikuti perkembangan zaman) maupun yang bersifat negatif (yang mengacu pada hilang atau bahkan punahnya suatu bahasa).

Bahasa dengan risiko punah (*endangered language*) indikatornya adalah apabila pemakainya sudah berhenti total atau masih dipakai orangtua, tetapi tidak diturunkan kepada generasi berikutnya. Terpojoknya bahasa daerah merupakan efek niscaya dari globalisasi.

Diakui atau tidak, bangsa Indonesia mempunyai persoalan berat berkaitan dengan kebhinekatunggalikaan, termasuk di dalamnya

multilingual. Dalam perjalanan sejarah Indonesia, terbukti selalu ada atau tak pernah sepi dari konflik antarkelompok etnik, antargolongan, dan antarumat beragama.

Bahasa sebagai bagian dari unsur kebudayaan universal memegang peranan penting sebagai sarana komunikasi antarmanusia sebagai makhluk sosial. Bahasa pasti ditemukan di semua kebudayaan yang ada di dunia baik di lingkungan masyarakat pedesaan yang terpencil maupun dalam lingkungan masyarakat perkotaan yang besar dan kompleks. Bahasa, dapat dikatakan bernilai tinggi apabila dia mampu menjawab tantangan yang ada dengan bertanggungjawab. Tantangan tersebut adalah bahasa sebagai alat komunikasi, tidak memperlakut apa atau siapa pun, dan dapat menjadi wadah bagi ungkapan kreativitas dan emosi batin yang memiliki kemampuan untuk menyampaikan seluruh nuansa dan kekayaan hidup manusia. Artinya, dengan bahasa daerah masyarakat bersangkutan dapat bersosialisasi dalam segala aspek kehidupan (Latif dalam Laksono, 2006: 86).

Masalahnya, mampukah bahasa-bahasa daerah mengemban tugas berat itu di zaman global ini? Modernisasi, budaya pragmatisme, serta dominasi bahasa Indonesia terhadap bahasa daerah tidak dapat dihindari. Sebagian besar masyarakat Indonesia termasuk dalam masyarakat dwibahasa (*bilingual*), yaitu menggunakan bahasa daerah dan bahasa Indonesia bahkan multibahasa (*multilingual*) sebagai alat komunikasi.

Sebagian masyarakat Indonesia, terlebih generasi muda, sudah banyak yang tidak menguasai bahasa daerah dengan baik. Frekuensi pemakaian bahasa Indonesia yang semakin tinggi di berbagai aspek kehidupan masyarakat dengan jangkauan wilayah pemakaian yang semakin luas, mengakibatkan wilayah pemakaian bahasa daerah semakin berkurang. Pertemuan yang dulu menggunakan bahasa pengantar bahasa daerah berangsur-angsur beralih dengan pengantar bahasa Indonesia.

Pertanyaan selanjutnya adalah siapakah yang harus bertanggung jawab memelihara, mengembangkan, dan melestarikan bahasa daerah agar tetap eksis, berkembang, dan maju seiring dengan perkembangan zaman?

5. Revitalisasai Bahasa Daerah melalui Pemetaan Bahasa

Para linguist Indonesia sadar dengan proses alamiah yang terjadi pada bahasa, yaitu bahasa akan mengalami perubahan, pergeseran, kepunahan, atau pemertahanan. Melihat ancaman kepunahan pada bahasa-bahasa daerah di Indonesia, harus segera dilakukan upaya merevitalisasi bahasa daerah. Dalam usaha merevitalisasi bahasa daerah diperlukan perencanaan yang matang dan berkesinambungan baik dalam penelitian, pendokumentasian, publikasi, maupun dalam pelestarian.

Penelitian terhadap bahasa-bahasa daerah di Indonesia telah banyak dilakukan. Kajian dialektogeografi bahasa-bahasa tertentu ataupun kajian hubungan kekerabatan bahasa-bahasa di Indonesia, misalnya, banyak kita temukan dalam bentuk skripsi, tesis, atau disertasi di berbagai universitas di Indonesia.

Penelitian yang lebih besar dan menyeluruh adalah kajian dialektogeografi bahasa-bahasa di Indonesia yang dilakukan oleh Pusat Bahasa. Tahun 1970-an sampai dengan pertengahan tahun 1980-an Pusat Bahasa melakukan pemetaan bahasa. Pemetaan bahasa adalah penggambaran daerah penggunaan bahasa-bahasa tertentu yang dapat menunjukkan situasi kebahasaan yang ada. Melalui pemetaan bahasa, telah ditentukan variasi bahasa-bahasa di Indonesia beserta sebaran geografi pemakaiannya (Khotimah, 2006: 1-7).

Pada tahun 1990-an dan dilanjutkan kembali tahun 2005, Pusat Bahasa melalui Tim Penelitian Kekerabatan dan Pemetaan Bahasa melanjutkan kembali kegiatan pemetaan bahasa. Penelitian yang dilakukan serentak di seluruh wilayah Indonesia, secara spesifik bertujuan membuat peta bahasa secara menyeluruh. Melalui peta bahasa diharapkan dapat diidentifikasi jumlah bahasa yang ada di seluruh Indonesia. Identifikasi terhadap bahasa-bahasa daerah ini akan menunjukkan beragamnya etnis, budaya, dan ciri sosial dalam masyarakat di seluruh wilayah Indonesia.

Manfaat yang diperoleh dari peta bahasa, antara lain sebagai berikut.

- (a) Bagi pemerintah, peta bahasa dapat dijadikan alat untuk mengetahui dan memahami kelompok-kelompok antaretnik berdasarkan pendekatan kebahasaan. Dengan demikian konflik-

konflik komunal dapat dihindari. Selain itu, peta bahasa juga dapat dimanfaatkan dalam perencanaan kebijakan nasional dalam rangka pelestarian dan pengembangan bahasa-bahasa daerah yang merupakan aset bangsa.

- (b) Bagi masyarakat, peta bahasa dapat dijadikan panduan dalam memahami karakter dan budaya kelompok masyarakat yang berbeda dengan kelompoknya sehingga dapat menjadi modal untuk hidup rukun dan damai antar kelompok satu dengan kelompok lainnya.
- (c) Bagi keilmuan, peta bahasa yang mengidentifikasi ciri-ciri khusus bahasa-bahasa bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya bidang kebahasaan.

Di dalam kegiatan pemetaan bahasa dibutuhkan waktu, tenaga, ketekunan, dan ketelitian, serta biaya yang besar. Oleh karena itu, perlu peningkatan dan pengembangan tenaga kebahasaan, selain tentu saja pemanfaatan teknologi. Hal itu perlu diupayakan dengan keras mengingat sedikit ahli bahasa yang meminati bidang dialektologi.

Komputer dapat dimanfaatkan untuk mempercepat proses pemetaan bahasa. Untuk itu, dibuatkan program komputer bagi kepentingan tersebut. Proses komputerisasi pemetaan bahasa, sudah dapat dilakukan mulai dari pemasukan data hasil penelitian, penyandian berian, pemasukan data peta geografik, pencetakan peta bahasa, dan penghitungan jarak bahasa dan pencetakan tabel (Lauder, 1993: 58-86).

Dengan adanya perangkat Sistem Informasi Geografi (GIS), aktivitas penelitian bahasa diharapkan dapat lebih efisien, misalnya dalam penentuan area kerja. Selain itu, data sebaran bahasa, dialek dan fonem akan lebih mudah untuk disajikan dan dianalisis (Amhar, 2006).

Hanya saja, karena minimnya sarana, untuk kegiatan pengambilan data di lapangan yang dilakukan di Indonesia selama ini masih dengan mencatat data secara manual di atas kertas, baru diketikkan ke dalam komputer. Selain itu, minimnya tenaga ahli bahasa yang juga sebagai penutur asli bahasa daerah) dan terbatasnya pengetahuan akan bahasa daerah setempat seringkali mengakibatkan penulisan lambang-lambang fonetis dari data-data bahasa daerah yang bersangkutan kurang akurat. Padahal, kegiatan pengumpulan

data boleh dikatakan sebagai ujung tombak keberhasilan sebuah penelitian. Kesalahan memasukkan data akan mengakibatkan kesalahan yang beruntun pada proses-proses berikutnya.

Oleh karena itu, akan lebih efektif seandainya selain pengumpul data membawa komputer ke lapangan, juga perlu dibuatkan program komputer yang secara otomatis dapat mengubah data bunyi-bunyi bahasa daerah yang diberikan oleh informan muncul dalam bentuk lambang-lambang fonetis. Dengan cara ini dua tahap pekerjaan sekaligus terlampaui.

6. Kesimpulan

Perubahan dan pergeseran bahasa daerah di era global tidak bisa dihindari dan harus disikapi dengan bijaksana. Saat ini, yang selalu dikumandangkan adalah ‘persatuan’ dan ‘kesatuan’ yang merujuk pada pengutamaan bahasa persatuan, bahasa Indonesia. Hal itu membawa dampak pada menonjolnya ‘ketunggalikaan’ dan terpinggirkannya kebhinekaan’. Dengan kata lain, perspektif kebhinekatunggalikaan dalam hal penumbuhkembangan bahasa daerah belum sepenuhnya terhayati dalam kehidupan bangsa Indonesia karena kebhinekaannya terabaikan.

Oleh karena itu, dalam situasi kebahasaan di Indonesia, perlu adanya revitalisasi bahasa daerah. Pemetaan bahasa merupakan langkah awal dari bagian usaha melestarikan bahasa (dan budaya) daerah sebagai akar budaya nasional.

Orang bijak bilang, *“jika ingin belajar budaya, pelajari bahasanya karena bahasa menunjukkan budaya”*. Petuah ini telah dibuktikan oleh Sapir-Whorf yang kemudian terkenal dengan hipotesis Sapir-Whorf (periksa Suwarna, 2006: 4): pola budaya seseorang menentukan pola pikir. Pola pikir menentukan tindak berbahasa. Tindak berbahasa menentukan cara pandang orang terhadap dunia.

Daftar Pustaka

- Alwasilah, A. Chaedar. 1985. *Sosiologi Bahasa*. Bandung: Angkasa.
- Amhar, Fahmi. 2006. "GIS untuk Pemetaan Bahasa" dalam <http://famhar.multiply.com/journal/> Jun 8, '06 3:54 AM.
- Harian Global News. 2008. "713 Bahasa Daerah Terancam Punah" dalam <http://www.harian-global.com>, Monday, 21 July 2008 14:23.
- Khotimah, Tarti Khusnul dan Nanik Sumarsih. 2006. "Pemetaan Bahasa di Daerah Istimewa Yogyakarta". Laporan Penelitian Balai Bahasa Yogyakarta.
- Laksono, Kisyani. 2006. "Pengembangan Bahasa dan Sastra Jawa dalam Perspektif Kebhinekatunggalikaan". Dalam *Kongres Bahasa Jawa IV*, Semarang 10-14 September 2006, hal. 85-97.
- Lauder, Multamia R.M.T. 1993. *Pemetaan dan Distribusi Bahasa-Bahasa di Tangerang*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Rahman, Mujib. 2007. "Bahasa Daerah: Bahasa Leluhur Semakin Uzur" dalam http://www.gatra.com/2007-06-16/versi_cetak.
- Republika*, Mei 2007. "Meratapi Kepunahan Bahasa Daerah".
- Suwarna. 2006. "Pendekatan Budaya dalam Pengembangan Bahan ajar Bahasa Jawa bagi penutur Asing". Dalam *Kongres Bahasa Jawa IV*, Semarang 10-14 September 2006, hal. 1-25.

JALAN-JALAN KE BANDUNG*

*Tri Saptarini***

1. Pengantar

Musim liburan, baik liburan sekolah maupun liburan lebaran atau liburan akhir pekan biasanya kita berekreasi ke suatu tempat atau mengunjungi sanak saudara. Saat setelah bekerja keras selama sekolah, kuliah atau bekerja, tibalah saat liburan. Mau diisi apa dengan liburan? Penulis berada di Bandung. Oleh karena itu, tergerak untuk mempromosikan ibukota Jawa Barat ini yang tentu saja penuh dengan aneka yang serba aduhai. Selain mempromosikan Kota Bandung, tulisan ini sekaligus membahas pemakaian bahasa asing yang terdapat dalam tulisan-tulisan yang ada di Kota Bandung yang sebenarnya telah ada padanannya atau telah ada terjemahannya dalam bahasa Indonesia.

2. Pembahasan

Menurut berita yang penulis dapat dari surat kabar tingkat kunjungan wisatawan di Bandung memang sangat tinggi. Namun, hal itu didominasi oleh wisatawan domestik, sedangkan jumlah wisatawan mancanegara (wisman) berkurang. Menurut manajer sebuah travel, Bandung belum bisa menyaingi Bali dan DI Yogyakarta dalam menggaet wisman untuk datang dan berlibur di Bandung.

Selain terkenal dengan kulinernya, Bandung pun dianggap sebagai tempat yang tepat untuk berbelanja *fashion*. Hampir di sepanjang kota Bandung berderet pertokoan dan butik yang menawarkan mode-mode terbaru. Selain dikenal dengan sebutan Kota Kembang, Bandung juga disebut Paris van Java karena dunia

* Tulisan ini diadaptasikan dari naskah siaran RRI Bandung, mata acara Pelajaran Bahasa Indonesia/2007, "Jalan-Jalan ke Bandung"/Tri Saptarini

** Doktoranda, peneliti pada Balai Bahasa Bandung

mode berpusat di sini. Alam Parahiyangan yang sejuk menghijau menjanjikan untuk beristirahat dengan tenang. Daerah tatar Sunda yang aduhai bak surganya Indonesia. Dengan kata lain, Bandung kini telah menjelma menjadi kota yang mampu memadukan keindahan panorama, keunikan budaya, dan keragaman cita rasa kuliner sebagai kekuatan potensi wisatanya. Hampir pada setiap akhir pekan atau musim liburan, setiap sudut kota Bandung disesaki oleh para wisatawan. Jarak tempuh yang tidak terlalu jauh dan dibukanya akses jalan tol Cipularang menjadikan Bandung sebagai tujuan wisata. Kita warga Bandung selayaknyalah mempertahankan citra Bandung menjadi tuan rumah yang khas. Artinya, kita mempertahankan nama-nama rumah makan atau yang lainnya dinamai dengan nama Indonesia bukan nama asing. Dengan demikian, bahasa nasional tetap terpelihara. Contohnya ialah menyebutkan Kota Bandung sebagai tempat berbelanja *fashion*. Bukankah *fashion* telah diindonesiakan menjadi *fesyen*. Kalau telah ada bahasa Indonesianya, alangkah baiknya sesuatu itu ditulis dalam bahasa Indonesia. Di sebuah surat kabar terkemuka di Bandung, dalam tulisannya, saya kutipkan seperti berikut.

The view menempatkan dirinya sebagai tempat berkumpul yang hangat dan menyenangkan. Istimewanya, *The view* terletak pada ketinggian 1000-1500 m2 di atas permukaan laut, dengan udara yang sejuk di kawasan *real estate* terkemuka di Bandung. Suasana tercipta dari hiburan *live music single electone* atau karaoke. Bahkan *The View* memiliki plaza yang dapat memuat 100 orang, cocok untuk *standing party* dengan obor sebagai penghangat udara.

Dalam kutipan tadi terlihat bahwa nama restoran itu menggunakan bahasa Inggris, yakni *the view*, kawasan *real estate*, *live music*, *standing party*. Padahal kalau mau, kata-kata itu dapat disebut dalam bahasa Indonesia karena kata-kata itu sudah ada padanannya dalam bahasa Indonesia. *Sebuah pesona* atau *sebuah pemandangan alam* untuk mengganti *the view*; *real estat* untuk mengganti *real estate*; *musik hidup* untuk mengganti *live music*; dan *pesta berdiri* untuk mengganti *standing party*. Meskipun demikian, tidak semua restoran-restoran menggunakan bahasa Inggris.

Keunikan suasana dibangun oleh kondisi alam bukan satu-satunya hal yang ditawarkan di Kota Bandung ini. *Kopi Selasar* menawarkan nuansa baru dalam menikmati sebuah karya yang dipadukan dengan galeri seni. Pemilik restoran tersebut telah memakai bahasa Indonesia, yakni Kopi Selasar bukan *coffe shop*. Sementara itu, tidak jauh dari restoran Kopi Selasar terdapat *Stone Cafe*, *Sierra Café&Longue*, *The Wind Chime*.

Masakan luar negeri pun dengan rasa oriental semakin meramaikan bisniskuliner di Bandung. Restoran yang menghadirkan masakan khas Jepang, Cina, Korea, Thailand, Hongkong, Malaysia hingga Vietnam mudah ditemukan di Bandung. Nama-nama restorannya ada yang masih memakai bahasa Inggris dan ada juga yang memakai nama bahasa Indonesia, misalnya Restoran Pagoda yang terletak di Jalan Trunojoyo. Saat masuk ke restoran Pagoda itu para tamu disambut oleh pelayan yang berkostum khas Mandarin. Sekeliling ruangan didominasi warna merah dengan ornamen khas Cina, apalagi di ruang terbuka dihiasi kolam ikan koi. Hal itu semakin memperkuat suasana kemandarinnannya. Wangi aroma masakan khas Mandarin semilir ketika pelayan menyajikan sejumlah makanan di meja. Menurut seorang pelayan, semua makanan di sini halal karena sudah memiliki sertifikasi halal dari Majelis Ulama Indonesia (MUI). Wah jadi ingin mencicipi. Kapan kita ke sana. Atau para pembaca tentu sudah ada yang mencobanya ya.

Sebaliknya, untuk restoran Vietnam masih dipergunakan bahasa Inggris, yakni *My Hanoi*. Di sini tidak tanggung-tanggung, pemiliknya mendatangkan koki dari Vietnam, Madame Mai, peraih *Award Winning Chef*, sehingga masakannya tidak diragukan lagi. Apalagi cita rasanya dibuat cocok dengan lidah Indonesia dan tentu saja bebas babi. Namun, yang disayangkan menu-menu di sini masih memakai bahasa Inggris. Menu andalan terbarunya adalah *all u can ea*, selain ada juga menu *vegetarian*. Nama masakan itu sebenarnya bisa diindonesiakan, yaitu *makan sepuasnya* untuk *all u can eat* dan istilah nabatiwan untuk *vegetarian*.

Untuk cita rasa masakan dari negeri jiran, yakni Malaysia datanglah ke Jalan Sukajadi. Nama restoran itu memakai bahasa Indonesia dan masih mempertahankan ejaan lama, yakni Restoran Katjapiring (huruf *c* pada *kaca* masih memakai ejaan lama, yakni *tj*). Menariknya, di sini menu-menunya telah memakai bahasa

Indonesia, bahkan memakai nama tempat di Indonesia, seperti es Bengawan Solo dan es Manado.. Namun sebaliknya, nama restoran-restoran yang lain, baik nama restorannya atau nama menu-menunya masih memakai bahasa asing. Selain restoran oriental, ada juga restoran gaya Amerika, lagi-lagi cita rasa masakannya cocok dengan lidah kita. Nama restoran itu adalah *Hartz Chicken Buffet*..Program andalannya lagi-lagi *all u can eat* dan menurut manager di situ menu yang menjadi favorit tamu adalah *hot wings*. Mengapa tidak mau menulis *makan sepuasnya* untuk *all u can eat* dan *sayap panas* untuk *hot wings*.

Masakan dengan cita rasa luar negeri memang semakin digemari masyarakat kita. Jenis makanan pasta yang aslinya dari Italia misalnya sudah tidak asing lagi di negeri kita. Bahkan pasta sudah menjadi salah astu menu di pesta-pesta pernikahan. Jika ingin mencicipi aneka jenis masakan pasta, Anda bisa datang ke Rumah Macaroni Salsa di Jalan Culan. Rumah makan ini sudah memakai bahasa Indonesia.. Selain masakan mancanegara, tidak ketinggalan masakan-masakan dari Nusantara, *Betutu Lalah*, misalnya, adalah salah satu restoran yang menyajikan makanan khas Bali. Menu-menunya pun telah memakai bahasa Indonesia, antara lain, bebek goreng bali, nasi campur bali, sate lilit, urap kalas, lawar. Akan tetapi, ketika pada menu di brosur untuk makan siang, tertulis seperti berikut.*Betutu Lalah juga menyediakan paket lunch box, paket meeting, dan pesta*. Padahal di akhir tulisan itu telah memakai bahasa Indonesia, yakni *pesta*. Mengapa untuk paket *boks makan siang* ditulis dengan *lunch box* (maksudnya paket makan siangnya dikemas dalam kotak). Selain itu, juga menyediakan makan siang untuk pertemuan (paket *meeting*). Di Akhir brosur dituliskan *buka dari pukul 09.00-21.30 dan weekend dari pukul 09.00-22.00. Untuk delivery service hubungi 022-70728868 atau 022-4263991*. Bahasanya masih diselingi dengan bahasa Inggris. Mengapa senang memakai *weekend* padahal sebut saja *akhir pekan*. Dan untuk *delivery service* adalah *pesan antar*. Penulis menjadi teringat Ayam Penyet Ria khas Jawa Timur yang terdapat di Jalan Progo. Di rumah makan ini semua memakai nama bahasa Indonesia, yakni menu pilihannya adalah sayur asem, pecel, rawon, lontong cap gomek, tahu tek-tek, dan soto ayam. Sebagai penutup ada es campur, es kacang ijo, dan aneka jus. Seperti inilah harapan kita.

Sewaktu penulis menjemput teman yang sedang berlibur di Bandung dan bermalam di sebuah hotel di Bandung, saya membaca tulisan yang terdapat di kamar hotel tersebut. Saya kutipkan seperti berikut. *Sebaiknya simpan barang-barang berharga di save deposit box*. Bukankah itu juga bisa diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, yakni *kotak penyimpanan*. Lain halnya di Sambara, sajian Sunda yang terletak di Riau Junction yang baru saja dibuka yang terletak di Jalan Riau atau Jalan Martadinata. Karena ingin menonjolkan keunikan sajian, gaya, dan budaya Sunda, ditulislah slogan seperti berikut. *Temukan keunikan sajian, gaya, dan budaya nyunda*. *Nyunda* di sini bisa jadi yang dimaksudkan tentu saja amat sunda sekali atau sunda banget, begitu barangkali sehingga muncul *nyunda*. Mungkin dalam bahasa Indonesianya *menyunda*. Bisa jadi begitu. Pada Kamis, 7 Juni 2007 yang lalu di Jalan Sukarno-Hatta diluncurkan mobil Avega untuk eksekutif muda. Chief Operasional Officer PT CKP menguraikan secara detail spesifikasi mobil, bahkan memberikan kesempatan untuk melakukan *test driver* untuk para wartawan yang hadir. Pada berita tersebut masih menggunakan istilah bahasa Inggris, yakni *chief operasional officer* dan *test driver*. Bukankah bisa disebut *kepala operasional* dan *tes berkendara* untuk kedua istilah asing tersebut.

Di Bandung menjamur pula salon-salon kecaantikan. Selain potong rambut,, biasanya di salon juga memberi fasilitas yang lain, antara lain, *creambath*, *manicure*, *pedicure*, *colouring*, *reflexie*. Istilah-istilah tersebut dalam bahasa Indonesia telah ada padanannya. Kalau dalam bahasa Indonesia telah terdapat padanannya, sebaiknya dipakai padanannya. Di antara para pembaca barangkali sudah ada yang mengetahui apa padanan untuk *creambath*, *manicure*, *pedicure*, *colouring*. *Mandi krim* untuk *creambath*, *perawatan kuku kaki* untuk *pedicure*, *perawatan kuku tangan* untuk *manicure*, *pewarnaan* untuk *colouring*, dan *refleksi* untuk *reflexie*. Saat saya ke salon beberapa hari yang lalu sewaktu saya mau mendatangi acara kondangan, orang salon yang merias rambut saya kalau tidak salah disebut *stylist*. Apakah *stylist* juga sudah ada padanannya dalam bahasa Indonesia? *Stylist* juga telah ada padanannya dalam bahasa Indonesia, yakni *penata rambut*.

3. Penutup

Sebagai penutup dapat disimpulkan bahwa dalam hal ini kita tidak antipati terhadap bahasa Inggris atau bahasa asing lainnya. Bahasa Inggris atau bahasa asing tersebut, seandainya telah ada padanannya atau dapat diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, seyogyanyalah istilah atau kata-kata itu memakai bahasa Indonesia. Bukankah Bahasa Indonesia merupakan bahasa nasional kita yang perlu dipelihara oleh penuturnya, yakni kita bangsa Indonesia.

PARADOKS IDEALISME TOKOH SITTI NURBAYA DAN SAMSULBAHRI DALAM ROMAN SITTI NURBAYA

*M. Oktavia Vidiyanti**

1. Pendahuluan

Roman legendaris itu adalah Sitti Nurbaya. Roman Sitti Nurbaya melekat pada ingatan kita, tentang cinta kasih dua orang anak manusia, 'Samsulbahri dan Sitti Nurbaya'. Sitti Nurbaya adalah roman lama yang masih banyak dibaca, ditelaah, dan dikritik hingga saat ini. Kisah kawin paksa antara Sitti Nurbaya dan Datuk Maringgih menjadi persepsi umum yang dianut oleh banyak orang. Pada saat yang sama, kisah cinta yang indah dan romantis antara Sitti Nurbaya dan Samsulbahri menjadi pilu ketika akhirnya mereka tidak dapat bersatu dalam ikatan pernikahan.

Terlepas dari persepsi umum tentang roman Sitti Nurbaya di atas, roman Sitti Nurbaya berisi ide emansipasi pada zaman itu. Perlu diketahui, feminisme belum menyapa Indonesia, khususnya Padang, pada saat Marah Rusli menulis roman itu. Oleh karena itu, keyakinan akan pesan emansipasi inilah yang banyak diulas dan dibahas oleh para kritikus sastra. Padahal pada kenyataannya, ide yang diemban oleh sosok Sitti Nurbaya akan emansipasi yang menginginkan kesetaraan hak antara perempuan dan pria, tidak sama dengan apa yang menjadi cita-cita Samsulbahri, sang kekasih sejati.

Dalam roman tersebut terlihat bahwa budaya patriarki terlihat dominan, ketika perempuan tidak dapat mengeluarkan pendapatnya, seperti yang telah dikatakan Gayatri Spivak dengan pernyataan "*Can*

* Magister Pendidikan, peneliti pada Balai Bahasa Surabaya

the Subaltern Speak?” Istilah *subaltern* pertama kali digunakan oleh Antonio Gramsci untuk menunjuk pada ‘kelompok inferior’, yaitu kelompok-kelompok dalam masyarakat yang menjadi kelas subjek hegemoni kelas-kelas yang berkuasa.

Menyitir pendapat Gramsci bahwa *subaltern* adalah ‘kelompok inferior’, tokoh Sitti Nurbaya adalah salah satu hasil produk inferior tersebut. Tokoh Sitti Nurbaya merupakan kategori oposisi biner yang terkalahkan karena produk dari budaya. Walaupun demikian, tokoh Sitti Nurbaya secara terbuka berbicara kepada Alimah tentang penderitaan perempuan di daerahnya pada waktu itu.

Argumentasi itulah yang mendasari tulisan singkat ini, sebuah paradoks idealisme pada tokoh Sitti Nurbaya dengan perilakunya yang lemah lembut dan terkesan menerima nasib dengan idealisme Samsulbahri, kekasih sejatinya.

Sebuah paradoks idealisme yang berbeda antara Sitti Nurbaya dan Samsulbahri memandang kedudukan laki-laki dan wanita dalam rumah tangga menjadi fokus permasalahan tulisan ini. Sebagaimana dinyatakan Darma (2004: 59) ‘paradoks adalah lawan atau kebalikan sesuatu, antara lain dapat digunakan untuk menyindir seseorang’. Namun, tidak selamanya paradoks berfungsi untuk menyindir. Paradoks dapat ditemukan pada sebuah karya sastra yang sepintas terlihat harmonis, tetapi sesungguhnya menyimpan sesuatu yang berlawanan dan berkebalikan.

Kehadiran paradoks dalam roman Sitti Nurbaya ialah ketika Sitti Nurbaya mengalami pertentangan batin menikah paksa dengan Datuk Maringgih. Dua pasang kekasih ini ternyata memunyai idealisme yang berbeda dalam memandang posisi laki-laki dan perempuan di dalam rumah tangga. Kata kunci ‘idealisme’ akan diarahkan pada tokoh Sitti Nurbaya dan Samsulbahri yang memadu kasih dan berjanji sehidup semati ternyata tidak memunyai cita-cita yang sejalan. Padahal, secara sepintas dua tokoh dalam roman itu tampak tidak bertentangan walaupun ditakdirkan tidak hidup bersama. Mereka tetap memegang janji kesetiaan hingga kematian memisahkan mereka. Di balik keharmonisan itu, *worldview* pengarang tentang emansipasi wanita waktu itu dipaparkan secara implisit lewat tokoh fiksinya, Sitti Nurbaya. *Worldview* pengarang memerikan pandangan tentang kondisi wanita pada waktu itu, khususnya Padang Sumatra Barat. Kondisi budaya patriarki yang

ditanamkan dengan kuat pada waktu itu, menyadarkan Sitti Nurbaya tentang penindasan terhadap perempuan termasuk dirinya.

Relasi subordinat perempuan dalam roman Sitti Nurbaya telah menempatkan kaum laki-laki sebagai pemimpin. Kondisi ini menghasilkan berbagai macam ketidakadilan gender lainnya, seperti *stereotype*, beban ganda perempuan, marginalisasi, dan kekerasan terhadap perempuan. Dengan demikian, semua relasi subordinat tersebut selalu bermuatan sama, yakni kekuasaan.

Worldview pengarang dalam roman Sitti Nurbaya berusaha memaparkan ketidakadilan gender pada masyarakat Minang pada waktu itu. Wawasan patriarkhis dikemas secara verbal oleh pengarang dalam *Sitti Nurbaya*. Ketidakadilan yang dialami Sitti Nurbaya merupakan bentuk proses budaya menuju budaya pascapatriarkhat. Budaya pascapatriarkhat adalah budaya yang memperbaiki kualitas kehidupan ke arah yang lebih baik (Muniarti, 2004: xxv). Perubahan itu ditujukan pada penghormatan terhadap nilai dan martabat manusia, tidak hanya dilihat dari satu sisi, yaitu sisi laki-laki (kekuasaan) saja, melainkan juga harus dilihat dari sisi lain. Relasi antara manusia dalam segala aspek kehidupan sosial, ekonomi, politik, agama, penting untuk dikembalikan kepada relasi setara, bukan subordinat dan hierarkis. Pemikiran pascapatriarkhat Sitti Nurbaya dipaparkan sebagai berikut.

2. Idealisme Sitti Nurbaya

Percakapan antara Sitti Nurbaya dan Alimah, sepupunya, tentang ide emansipasi digambarkan dengan verbal dalam novel Sitti Nurbaya. Dikemukakan oleh Nurbaya tentang nasib malang perempuan yang ditindas laki-laki. Hal ini seperti apa yang telah dialaminya selama menikah dengan Datuk Maringgih serta fenomena jamak yang lazim dijumpai pada budaya Minang saat itu. Perhatikan kutipan berikut.

“Sungguhpun begitu, banyak juga yang asalnya dari kesalahan perempuan sendiri, maksudku kesalahan ibu. Karena kurang pikirannya, banyak perbuatannya yang tidak baik. Misalnya dilarang anaknya perempuan pergi ke sekolah, sebab takut anak itu menjadi jahat, karena pandai

membaca dan menulis sehingga memberi malu. Pikiranku persangkaan ini salah benar; karena hal itu, bergantung kepada, hati, serta tabiat kelakuannya dan pelajaran yang diperolehnya. Bila cukup kepandaian, luas pemandangan dan jauh pendengarannya, hingga tahu ia membedakan yang baik dengan yang jahat, artinya dapat ia menimbang buruk dan baik perbuatannya, tentulah tiada mudah ia terjerumus ke dalam lubang godaan laki-laki. Di mana diperolehnya ilmu-ilmu itu, kalau tiada di sekolah (Nurbaya, 2002: 205)

Nurbaya memiliki wawasan pascapatriarkhat gender, yaitu perbaikan nasib perempuan di kampungnya. Suasana adil dan damai ditentukan bersama, tidak hanya oleh kelompok berkuasa, seperti kutipan berikut ini.

Setelah Nurbaya termenung sejenak, berkata pula ia, seraya mengeluh, “Memang demikianlah nasib kita perempuan. Adakah akan berubah peraturan kita ini? Adakah kita akan dihargai oleh laki-laki kelak? Biar tak banyak, sekadar untuk yang perlu bagi kehidupan kita saja pun, cukuplah. Aku tiada hendak meminta, supaya perempuan disamakan benar-benar dengan laki-laki dalam segala hal; tidak, karena aku mengerti juga, tentu tak boleh jadi. Tetapi permintaanku, hendaknya laki-laki itu memandang perempuan, sebagai adiknya, jika tak mau ia memuliakan dan menghormati perempuannya, sebagai mana pada bangsa Eropa. Janganlah dipandangnya kita sebagai hamba atau suatu makhluk yang hina. Biarlah perempuan menuntut ilmu yang berguna baginya, biarlah ia diizinkan melihat dan mendengar segala yang boleh menambah pengetahuannya; biarlah ia boleh mengeluarkan perasaan hatinya dan buah pikirannya, supaya dapat bertukar-tukar pikiran, untuk menajamkan otaknya. Dan berilah ia kuasa atas segala yang harus dikuasainya, agar jangan sama ia dengan boneka yang beryawa saja (Nurbaya, 2002: 208).

Idealisme Nurbaya mengarah pada masalah bahwa perempuan sejajar dengan masalah penindasan dan ketidakadilan sosial. Ini

dilontarkan oleh Nurbaya, bahwa perempuan harus diberi kesempatan dalam mengenyam pendidikan untuk mengasah otaknya. Dengan demikian, penegakan hak asasi manusia, termasuk hak asasi perempuan, hanya bisa diwujudkan dengan penegakan keadilan dan kesetaraan gender

Dalam membagi pekerjaan rumah tangga pun, Nurbaya menginginkan kesetaraan pembagian tugas antara suami dan istri dalam hal mengasuh dan mendidik anak; sedangkan dalam hal pendidikan, Nurbaya menginginkan kesetaraan ketika perempuan diberi kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk menuntut ilmu, karena bila itu yang terjadi, perempuan tidak akan kalah dari laki-laki dalam banyak hal.

Sesungguhnya, perempuan itu teman laki-laki, tetapi pada kenyataannya laki-laki menganggap dirinya tuan dan perempuan sebagai budaknya. Laki-laki menyangka dirinya lebih daripada perempuan. Perempuan sebagai pihak lemah selalu mendapat pekerjaan yang serba susah: mengandung, melahirkan, mengasuh anak, bekerja di dapur, mencuci pakaian, dan membersihkan rumah (Pradopo, 2003: 10).

Perempuan sebagai pihak yang lemah, juga dikukuhkan dengan tradisi Agustinus dan Thomas Aquinas (pengikut Aristoteles) yang masih membedakan perempuan dan laki-laki dengan nilai dan status. Teologi Agustinus yang antropologis merupakan refleksi dari masyarakat patriarkhis. Demikian pula Thomas Aquinas yang memandang perempuan sebagai pribadi sekunder. Menyitir pendapat Aquinas bahwa perempuan hanya dibutuhkan laki-laki sebagai teman menolong penciptaan baru (*pro-creation*) (Muniarti, 2004: xxiv).

Pandangan-pandangan yang dilontarkan Nurbaya itu, mengajak laki-laki untuk menyadari bahwa selama ini segala keputusan, baik yang menyangkut hubungan manusia dengan manusia, hampir semuanya diambil dari sudut pandang laki-laki. Dengan demikian, paradoks idealisme Nurbaya tentang perempuan memunyai konsep bahwa perempuan haruslah merdeka dan otonom, tidak tergantung dan ditentukan orang lain, berani dan memegang kebenaran, dan juga berani memberikan kritik. Di situlah ia (perempuan) akan menghargai dirinya sendiri secara tepat, dan karenanya pula dapat menghargai orang lain serta lingkungannya.

3. Idealisme Samsulbahri

Samsulbahri adalah tokoh utama yang sangat mencintai Sitti Nurbaya, kekasih hatinya. Dalam hal kesetiaan cinta, Samsulbahri mempunyai karakter yang sangat dipuja wanita. Namun, di balik hubungan yang sangat harmonis antara Samsulbahri dan Sitti Nurbaya, terdapat paradoks idealisme tentang kedudukan dan posisi perempuan dalam rumah tangga.

Pendirian Samsulbahri tentang kedudukan perempuan dalam rumah tangga belum terlihat di awal novel, yaitu ketika ia masih bernesraan dengan Sitti Nurbaya. Di antara keduanya hanya penuh dengan percakapan dua anak manusia yang sedang asyik-masyuk dilanda cinta. Saling memuji dengan pantun dan segala hal yang indah-indah saja yang dilakukan. Komunikasi antara mereka berdua belum mencapai tingkat mendiskusikan tentang idealisme sebuah rumah tangga hingga posisi dan kedudukan perempuan dan laki-laki dalam pernikahan.

Perbedaan idealisme ini baru terlihat ketika mereka berdua berpisah. Samsulbahri melanjutkan sekolah ke Jakarta dan Sitti Nurbaya tinggal di Padang, kampung halamannya. Sepeninggal Samsulbahri, Sitti Nurbaya yang dihadapkan pada perkawinan 'jebakan' oleh Datuk Meringgih. Saat itulah, ia mulai mempertanyakan kedudukan perempuan dalam adat negerinya, sedangkan Samsulbahri sendiri, idealismenya baru terkuak setelah sepuluh tahun kemudian ketika upayanya untuk bunuh diri tidak berhasil. Saat itu ia memilih menjadi opsir Belanda setelah semua rencana kehidupannya berantakan. Perhatikan kutipan berikut ini.

Pada sangkaku pikiran perempuan tadi salah. Apa gunanya perempuan menuntut kepandaian laki-laki dan memegang pekerjaan laki-laki? Bukankah sesuatu pekerjaan itu ada maksudnya? Dalam hal itu yang diutamakan adalah kehidupan dan kesenangan. Apabila maksud ini dapat diperoleh dari suami, apakah perlunya perempuan hendak mencari sendiri? (Nurbaya, 2002: 236).

Dalam hal pendidikan, idealisme Samsulbahri bertentangan dengan idealisme Sitti Nurbaya. Itu dibuktikan pada diri Sitti

Nurbaya yang menginginkan bahwa perempuan harus melanjutkan pendidikan, sehingga kedudukan laki-laki dan perempuan sama dalam rumah tangga. Tetapi, idealisme Samsulbahri berbeda dengan pemikiran Sitti Nurbaya. Ia mempertanyakan bahwa apa gunanya perempuan menuntut kepandaian laki-laki dan memegang pekerjaan laki-laki. Apabila maksud ini dapat diperoleh dari suami, apakah perlunya perempuan hendak mencari sendiri? Lebih jauh Samsulbahri menyatakan bahwa tugas asli perempuan adalah perkara anak, rumah tangga, dan makanan, seperti kutipan berikut ini.

...Lebih dalam, lebih tinggi dan lebih banyak ilmu perempuan, lebih baik, asal jangan lupa ia akan kewajibannya yang asli.

“Apakah kewajibannya yang asli itu?” tanya Van Sta.

“Perkara anak, perkara rumah tangga dan perkara makanan.”

(Nurbaya, 2002: 236)

Pandangan perspektif Samsulbahri di atas, memaparkan paradoks yang berbeda dengan Sitti Nurbaya. Paradoks itu muncul ketika telah kehilangan kekasih sejatinya, Sitti Nurbaya. Samsulbahri dan Sitti Nurbaya terpisahkan dengan sebuah adat patriakhat yang kuat pada saat itu. Paradoks idealisme yang dimiliki pasangan kekasih itu adalah cara pandang yang berbeda dalam kedudukan laki-laki dan perempuan dalam membina rumah tangga.

4. Paradoks Sebuah Cita-cita

Sitti Nurbaya dan Samsulbahri, sepasang kekasih yang terlihat serasi ternyata memiliki sebuah cita-cita yang tak sama akan peran perempuan dalam pernikahan. Paradoks ini akan menjadi masalah dalam rumah tangga bila saja mereka berdua jadi menikah. Orang minang menyebut ini sebagai takdir ketika sesuatu terjadi tanpa ada kemampuan untuk mencegah. Sitti Nurbaya memilih menerima pinangan Datuk Meringgih meski dengan terpaksa, meninggalkan Samsulbahri seorang diri. Sebelum keduanya sempat bersatu, Sitti Nurbaya meninggal dunia akibat diracun orang suruhan si Datuk. Paradoks cita-cita kedua anak manusia ini, tidak sempat menemui

takdirnya untuk bersatu di dunia.

Roman Sitti Nurbaya adalah sebuah roman yang menghadirkan kisah cinta dua anak manusia yang terpisah karena idiologi patrissi yang sangat kuat pada masyarakat Minangkabau pada waktu itu. Sebaliknya, di dalam kelembutan dan kepasrahan yang melekat pada diri Sitti Nurbaya sebagai perempuan Minang, ternyata memunyai idealisme yang sangat kuat terhadap sebuah cita-cita dalam memandang posisi perempuan dalam rumah tangga. Selain itu, ia sangat prihatin terhadap nasib perempuan karena adat yang membelenggu perempuan Minang pada waktu itu.

Adakesenjangan antara idealisme Sitti Nurbaya dan Samsulbahri dalam memandang dan menyikapi kehidupan berumah tangga. Sebuah paradoks tak begitu kentara karena tertutup ide emansipasi yang menjadi idola para kritikus sastra. Samsulbahri dengan kesetiaan cinta yang dimiliki, ternyata memiliki perbedaan dalam menyikapi posisi dan kedudukan perempuan dalam rumah tangga. Namun sayangnya, mereka tidak dipertemukan dalam perkawinan sehingga pertentangan yang sebenarnya sangat mendasar dalam menjalani hidup rumah tangga akan menjadi akar permasalahan pada dua pasangan itu. Paradoks ini tidak akan terkuak bila saja keduanya tidak mengalami pahitnya kenyataan akibat tak bisa bersatu dalam pernikahan.

Daftar Pustaka

- Darma, Budi. 2004. *Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- Muniarti, Nunuk A. *Getar Gender*. Magelang: Indonesia Tera.
- Pradopo, Rachmat Djoko. 2003. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rusli, Marah. 2004. *Sitti Nurbaya*. Jakarta: Balai Pustaka.

RELIGIUSITAS DALAM BEBERAPA SAJAK CHAIRIL ANWAR

*Imam Budi Utomo**

1. Pendahuluan

Berbagai pembicaraan, diskusi, *rasan-rasan*, atau apa pun istilahnya tentang sosok dan kiprah Chairil Anwar—untuk selanjutnya hanya disebut Chairil—dalam jagat sastra Indonesia seakan-akan tidak akan pernah berhenti bergulir dan mengalir. Ia akan tetap menjadi fenomena yang sangat menarik bagi masyarakat sastra Indonesia, termasuk sastra Melayu. Apa, siapa, dan bagaimana karya-karya Chairil secara terus-menerus digali dari berbagai aspek dan sudut pandang. Tentu saja berbagai pembicaraan itu, baik keistimewaan maupun kekurangannya, justru akan makin menambah kelengkapan “biografi” Chairil yang meninggal pada tanggal 28 April 1949 dalam usia 27 tahun, sebuah usia yang masih sangat muda.

Lebih dari setengah abad telah berlalu sejak kepergian penyair yang dinobatkan oleh “Paus Sastra” H.B. Jassin sebagai pelopor angkatan 45. Namun, gaya estetik pengucapannya banyak diikuti oleh penyair angkatan sesudahnya. Bahkan, kata-kata dan ungkapan dalam beberapa sajak Chairil dikutip pula oleh Budi Dharma dalam novelnya yang terkenal, *Olenka* (lihat Suwondo, 2001:196–215). Oleh karena itu, dalam rangka mengenang jasa-jasa Chairil di bidang sastra, khususnya perpuisian Indonesia, tidak ada salahnya jika kembali dibicarakan sisi lain kehidupannya yang religius, seperti terungkap lewat beberapa sajaknya, baik karya asli maupun saduran. Religiusitas dalam karya-karya Chairil —yang lebih dikenal dan terkenal sebagai seorang individualis, eksistensialis, yang memiliki

* Doktorandus, Magister Humaniora, peneliti pada Balai Bahasa Yogyakarta

semangat juang bernyala-nyala dalam dirinya--ternyata sangat menarik untuk diungkapkan .

Metode analisis yang digunakan untuk melihat religiusitas dalam sajak-sajak Chairil ini adalah metode analisis sekuen (*sequence analysis*) yang mendasarkan pada urutan munculnya sajak, seperti pernah pula diterapkan oleh Budiman (1976) dalam upayanya menghayati karya-karya Chairil. Dengan menggunakan metode tersebut, dapat dilihat perkembangan religiusitas Chairil, seperti tampak pada sajak-sajak yang ditulisnya, dari awal hingga akhir kepenyairannya. Tentu saja, hanya sajak yang memiliki kandungan religiusitas yang dianggap cukup kental yang dijadikan data sebagai tumpuan analisis.

2. Pengertian Religiusitas

Karya seni, termasuk puisi, merupakan tanggapan seorang seniman (penyair) terhadap dunia sekelilingnya (Budiman, 1976:7). Berbagai hal yang terjadi di seputar penyair itu ditanggapi, direspons, dan diciptakan kembali secara kreatif dan estetis dalam sebuah sajak. Oleh karena itu, lanjut Budiman (1976:7--8), dengan membaca sekumpulan sajak (puisi) dari seorang penyair berarti kita sedang melihat tanggapan si penyair tersebut terhadap berbagai hal di sekelilingnya, dari waktu ke waktu. Pada akhirnya, dengan membaca sajak-sajak itu kita akan sampai pula kepada pandangan hidup atau gambaran dunia (*weltenschaung*) si penyair. Hal itu disebabkan oleh karya sastra (sajak) dapat dinilai sebagai pantulan jiwa atau ekspresi diri si penyair. Dengan demikian, kita akan dapat ikut merasakan nilai-nilai yang dihayati penyair yang menjadi dasar tanggapannya terhadap dunia sekelilingnya.

Sejalan dengan pernyataan Budiman tersebut, salah satu nilai yang dapat kita lihat, kita amati, dan kita rasakan dari sajak-sajak Chairil adalah nilai religiusitas. Jika tadi telah dinyatakan bahwa sesungguhnya sajak dapat dianggap sebagai pantulan jiwa si penyair, dapatlah dikatakan pula bahwa religiusitas di dalam sajak-sajak Chairil menunjukkan pula religiusitas penyairnya (Chairil). Namun, sebelum kita membicarakan lebih lanjut tentang bagaimana religiusitas Chairil, seperti tertuang lewat beberapa sajaknya, perlu untuk diterangkan terlebih dahulu pengertian religiusitas

(*religiosity*) tersebut. Hal itu karena istilah tersebut sering dirancukan atau bertumpang-tindih dengan pengertian agama (*religio, religion*).

Paul Tillich (lewat Budiman, 1976:27) menyatakan bahwa religi—sebagai akar kata dari religiusitas—mempunyai pengertian yang lebih luas dari agama. Secara singkat dapat dikatakan bahwa religiusitas merupakan inti kualitas hidup manusia yang bersifat mengatasi atau lebih dalam daripada agama yang lebih tampak bersifat formal, resmi. Ia (religiusitas), demikian menurut Mangunwijaya (1982), adalah dimensi yang berada di dalam lubuk hati, sebagai riak getaran nurani pribadi dan menapaskan intimitas jiwa. Dengan demikian, seorang yang religius tidak selalu harus menganut dan mengamalkan ajaran agamanya, seperti Islam, Kristen, atau Hindu.¹ Namun, bisa juga dia menganut agama tertentu meskipun hal ini bukan suatu keharusan. Seorang yang religius mencoba mengerti hidup ini secara lebih jauh dari batas-batas yang lahiriah saja. Dia adalah orang yang berusaha selalu bergerak dalam dimensi vertikal dari kehidupan ini, yang senantiasa mentransendensikan hidup ini, demikian kata Tillich. Dengan kata lain, seorang yang religius akan senantiasa bergulat untuk dapat mencapai pengalaman religius sehingga muncul rasa rindu, ingin bersatu, dan ingin berada bersama dengan Yang Maha Abstrak (Nadjib, 1992:213).

3. Religiusitas dalam Beberapa Sajak Chairil Anwar

Berdasarkan pengertian tentang religiusitas di depan dapat dirumuskan bahwa dimensi dari religiusitas adalah tentang bagaimana manusia senantiasa berhubungan dengan Tuhan, termasuk pula bagaimana ia menanggapi atau menyikapi hidup dan matinya yang telah digariskan-Nya sehingga akan makin mendekatkan dirinya kepada Tuhan. Dimensi itulah yang digunakan sebagai acuan dalam

1 Mungkin karena itu pulalah Chairil tidak hanya berbicara tentang agama Islam (atau simbol-simbolnya, misalnya sajak *Di Mesjid*), tetapi juga tentang agama Nasrani yang mengimani penyaliban Nabi Isa 'Alaihissalam; yang menjadi inti dari seluruh ajaran Nasrani. Sajak *Isa* yang dipersembahkan kepada Nasrani sejati (W.J.S. Poerwadarminta) merupakan sebuah sajak religius hasil perenungannya tentang pengorbanan Sang Penebus Dosa: "Itu Tubuh / mengucur darah / mengucur darah," ungkapnya. Mengenai *Christian Experience*, menurut Jassin (1996:48), Chairil punya cukup imajinasi yang mengisi *experience* itu tanpa ia sendiri harus sebagai seorang Nasrani. Dengan demikian, religiusitas yang ditunjukkan oleh Chairil dalam sajaknya itu benar-benar mengatasi ajaran agama yang dipeluknya (Islam) dan bersifat lintas agama.

pembicaraan ini untuk melihat religiusitas sajak-sajak Chairil.

Dalam beberapa sajaknya tampak dengan jelas bagaimana Chairil berhubungan dengan Tuhan, sebagai inti dari religiusitas. Ternyata, dalam hubungannya dengan Tuhan tidak selalu mesra. Ada masa-masa penuh kecuiaan dan keputusan, ada pula masa-masa penuh kerinduan. Hal itu menunjukkan pula bahwa Chairil senantiasa bergulat dan terus bergulat untuk mencari Kebenaran Sejati dengan cara dan jalan yang berliku, sebelum akhirnya “aku tidak bisa berpaling,” kata Chairil dalam sajak *Doa*.

Berkaitan dengan religiusitas Chairil, menurut Budiman (1976), bukanlah sesuatu yang kebetulan jika puisi pertama yang ditulisnya berjudul *Nisan* (1942). Dalam puisi pertamanya itu tampak jelas religiusitas Chairil berkaitan dengan kematian yang merenggut nenekandanya yang begitu ridla menerima takdir Tuhan: “Bukan kematian benar menusuk kalbu / Keridlaanmu menerima segala tiba”. Kematian yang pasti akan dialami oleh setiap makhluk yang bernyawa tidaklah terlalu menusuk kalbu. Kematian bagi Chairil, dan juga mungkin bagi kita, merupakan sebuah rutinitas atau kebiasaan yang harus dilalui. Kematian telah menjadi “asin pada laut, biru pada langit” (meminjam istilah Zawawi Imron, penyair yang berasal dari Madura) yang seringkali lepas dari pengamatan. Akan tetapi, keridlaan si nenek yang menjemput kematian dengan tenang dan pasrah itulah yang justru menusuk kalbu Chairil. Sementara itu, kata Budiman (1976:11), sang maut begitu dingin dan tanpa belas kasihan menyeret umur sang nenek. Kenyataan itulah yang menggajjal hati Chairil berkaitan dengan sang maut yang melaksanakan tugasnya tanpa mau berkompromi dengan siapa pun sehingga dinyatakan oleh Chairil, “Tak kutahu setinggi itu atas debu / dan duka maha tuan bertakhta”.

Meskipun kematian pada awalnya tidak terlalu menusuk kalbu, tetapi menurut Budiman (1976:11), fenomena kematian itu sendiri akhirnya membuat Chairil merasa hidup sendiri. Karena kematian sangat berkuasa, tidak ada seorang pun yang dapat menolongnya. Jika demikian halnya, kehidupan yang diibaratkan sebagai pematang, yang ditumpuk menjadi sia-sia dan akan “hancur remuk redam” karena “Lautan maha dalam / mukul dentur selama”. Gambaran kehidupan yang naif dan keras itu tampak dalam sajak *Penghidupan* (1942) yang ditulis setelah sajak *Nisan*.

PENGHIDUPAN

Lautan maha dalam
mukul dentur selama
nguji tenaga pematang kita

mukul dentur selama
hingga hancur remuk redam

Kurnia Bahgia
kecil setumpuk
sia-sia dilindung, sia-sia dipupuk

Kebimbangan, kecemasan, dan kegalauan yang berkaitan dengan kerasnya kehidupan, yang pada akhirnya dapat pula menjerumuskan ke dalam lembah dosa, terekspresikan lewat *Suara Malam* yang ditulis pada Februari 1943 berikut.

SUARA MALAM

Dunia badai dan topan
Manusia mengingatkan “Kebakaran di hutan”²
Jadi ke mana
Untuk damai dan reda?
Mati.
Barangkali ini diam kaku saja
dengan ketenangan selama bersatu
mengatasi suka dan duka
kekebalan terhadap debu dan nafsu.
Berbaring tak sadar
Seperti kapal pecah di dasar lautan
jemu dipukul ombak besar.
Atau ini.
Peleburan dalam Tiada

2 Salah satu judul lukisan Raden Saleh, pelukis kondang dari Jawa pada abad ke-18.

dan sekali akan menghadap cahaya.

.....
Ya Allah! Badanku terbakar -- segala samar.

Aku sudah melewati batas.

Kembali? Pintu tertutup dengan keras.

Dalam kehidupan yang diibaratkan penuh dengan badai dan topan, Chairil mengharapkan kedamaian. Mati, merupakan jawaban yang tiba-tiba terbersit di benak Chairil. Bagi Chairil, mati mempunyai tiga interpretasi guna menuju damai dan reda, yaitu (1) diam dan kaku dengan ketenangan yang mengatasi suka dan duka, (2) berbaring tak sadar seperti kapal pecah di dasar laut, atau (3) peleburan dalam tiada dan sekali akan menghadap cahaya. Namun, tiba-tiba Chairil tersadar, "Ya Allah! Badanku terbakar -- segala samar. / Aku sudah melewati batas. / Kembali? Pintu tertutup dengan keras." Dengan sangat sadar Chairil mengakui segala salah dan dosanya yang sudah melewati batas itu, termasuk pula keinginannya untuk mati. Dan mati dengan membawa dosa-dosa sesungguhnya bukan pula jawaban yang arif dan bijaksana untuk mencapai kedamaian. Dalam upayanya untuk menghapus dosa dan mencapai kedamaian itu Chairil berniat untuk kembali ke jalan Ilahi, yang dalam terminologi Islam disebut *fafiru ilallah*. Namun, Chairil merasakan bahwa dosa-dosanya tidak akan mungkin diampuni oleh Tuhan. Dengan kata lain, pintu taubat dianggap telah tertutup dengan keras (rapat-rapat) untuk dirinya. Pada titik inilah, agaknya Chairil masih merasa belum bisa bersatu dengan Tuhan, belum merasakan kehadiran Tuhan dalam dirinya. Meskipun demikian, kegelisahan Chairil untuk dapat bermesraan dengan Tuhan terus berlanjut dan tidak pernah padam. Hal itu terlihat pada sajak *Di Mesjid*³ (29 Mei 1943) berikut.

3 Mesjid, atau masjid, yang merupakan rumah ibadah kaum muslim disebut pula sebagai "rumah Allah" tempat hamba-hamba-Nya bersujud. Dengan demikian, judul sajak dengan menggunakan simbol keagamaan (peribadatan) tersebut memperlihatkan betapa Chairil telah berusaha untuk mendekati Tuhan lewat jalur formal keagamaan meskipun tidak secara eksplisit dinyatakan bahwa "si aku" tengah melaksanakan ibadah salat. Mungkin juga Chairil hanya sekadar berkontemplasi, berzikir, atau ber-*i'tikaf* di dalam masjid, *wallahu a'lam*.

DI MESJID

Kuseru saja Dia
Sehingga datang juga

Kamipun bermuka-muka

Seterusnya Ia bernyala-nyala dalam dada
Segala daya memadamkannya

Bersimpuh peluh diri yang tidak bisa diperkuda

Ini ruang
Gelanggang kami berperang

Binasa-membinasa
Satu menista lain gila

Bait kedua (yang hanya terdiri atas satu baris) menggambarkan bahwa si aku lirik (Chairil) telah berhasil “bermuka-muka” dengan Tuhan setelah sebelumnya, pada bait pertama, Tuhan diseru untuk datang. Dalam pertemuannya itu Chairil merasakan bahwa “Ia bernyala-nyala dalam dada / Segala daya memadamkannya”. Pernyataan Chairil tersebut menunjukkan bahwa pengalaman religius si aku lirik berada pada titik puncak atau tertinggi yang bersifat transendental sehingga bisa merasakan kehadiran Tuhan dalam dirinya. Namun, seperti halnya pada sajaknya yang terdahulu (*Suara Malam*), Chairil merasa bahwa di masjid itu—yang diibaratkannya sebagai “Ini ruang / Gelanggang kami berperang”—Tuhan justru dianggap telah menistakan dan membinasakan dirinya yang tidak bisa diperkuda (oleh norma-norma agama) sehingga ia dibuat gila. Oleh karena itu, Chairil kembali bersikap apatis terhadap Tuhan dan ia kembali melakukan dosa-dosa. Namun, apakah dengan demikian Chairil telah berhenti untuk mencari Kebenaran Sejati? Agaknya penghayatan religius Chairil masih tetap menyala meskipun untuk sementara ia masih bersikap apatis terhadap Tuhan. Pernyataan itu terbukti dalam sajak *Kepada Peminta-Minta*⁴ (Juni 1943) yang bait

4 Sajak *Kepada Peminta-Minta* merupakan saduran dari “*Tot den Arme*” karya

pertamanya diulang kembali pada bait terakhir berikut.

Baik, baik aku akan menghadap Dia
Menyerahkan diri dan segala dosa
Tapi jangan tentang lagi aku
Nanti darahku jadi beku.

Meskipun dengan nada yang tampak agak kesal, karena berulang kali dicemooh (tidak begitu jelas siapa yang mencemoohnya, apakah manusia ataukah Tuhan), Chairil akan menghadap Dia untuk “menyerahkan diri dan segala dosa”. Namun, ada satu persyaratan yang diajukan oleh Chairil, yaitu “Tapi jangan tentang lagi aku”. Sebab, jika masih ditentang atau dicemooh juga, “Nanti darahku jadi beku”. Artinya, Chairil akan makin tidak peduli dengan Tuhan. Nada tuntutan yang dilontarkan oleh Chairil mengisyaratkan bahwa sesungguhnya belum adanya kesadaran sepenuhnya untuk mendekatkan diri kepada Tuhan sebagai bentuk penghambaan si makhluk kepada Sang Khalik.

Mungkin, setelah merasakan betapa nikmatnya berada dalam pelukan Tuhan yang pada awalnya dilakukan dengan rasa terpaksa, Chairil akhirnya benar-benar menyerah untuk masuk ke rumah Tuhan (bertobat). Penyerahan diri yang menunjukkan kemesraan hubungan dengan-Nya tertuang dalam sajak *Doa* (tanggal 13 November 1943) berikut.⁵

DOA

kepada pemeluk teguh

Tuhanku
Dalam termangu
Aku masih menyebut nama-Mu

Willem Elsschot. Sajak tersebut disadur karena agaknya sangat sesuai dengan “suasana hati” Chairil pada ketika itu. Selain itu, gaya pengucapannya pun lebih merupakan gaya khas Chairil yang bersifat individualis.

⁵ Seperti halnya sajak *Isa*, sajak *Doa* dipersembahkan oleh Chairil kepada W.J.S. Poerwadarminta yang dinilainya sebagai pemeluk Nasrani sejati sekaligus sebagai pemeluk teguh.

Biar susah sungguh
mengingat Kau penuh seluruh

Caya-Mu panas suci
tinggal kerdip lilin di kelam sunyi

Tuhanku

aku hilang bentuk
remuk

Tuhanku

aku mengembara di negeri asing

Tuhanku
di pintu-Mu aku mengetuk
aku tidak bisa berpaling

Setelah merasakan betapa kesepian senantiasa mendera hidup dan kehidupannya,⁶ termasuk pula sikap apatisnya terhadap Tuhan, Chairil ternyata tidak dapat meninggalkan Tuhannya. Dalam kesendirian itu Chairil berkata, “Tuhanku / Dalam termangu / Aku masih menyebut nama-Mu / Biar susah sungguh / mengingat Kau penuh seluruh”. Penyerahan diri sepenuhnya kepada Tuhan itu dilakukan setelah Chairil berkali-kali merasa tidak pernah akrab dengan Tuhan sehingga “aku hilang bentuk / remuk “. Maka, setelah lama “aku mengembara di negeri asing”, akhirnya “di pintu-Mu aku mengetuk / aku tidak bisa berpaling”.

Lewat sajaknya itu, menurut Budiman (1976:29), “si Ahasveros” yang ditakdirkan mengembara seumur hidupnya—untuk sementara waktu—sudah menemui rumahnya dan bisa beristirahat dan merasakan ketenangan setelah berhasil mengetuk pintu Tuhan. “Hidup dari hidupku, pintu terbuka / Selama matamu bagiku menengadah / Selama kau darah mengalir dari luka / Antara

6 Cukup banyak sajak-sajak Chairil yang berbicara tentang kesepian, misalnya *Hampa*, *Selamat Tinggal*, *Sia-Sia*, dan *Senja di Pelabuhan Kecil*.

kita Mati datang tidak membelah”, demikian tulis Chairil dalam dua bait terakhir *Sajak Putih* (18 Januari 1944) untuk menggambarkan betapa mesranya hubungan antara kau dan aku lirik, yang sang maut pun tidak bisa memisahkan keduanya.

Komplikasi penyakit yang mulai menggerogoti tubuhnya membuat Chairil sadar sepenuhnya bahwa kematian, seperti dinyatakan pada sajak pertamanya (*Nisan*), akan segera datang menjemputnya. Oleh karena itu, Chairil siap “menerima segala tiba” tersebut. Salah satu bait sajak *Cintaku Jauh di Pulau* (1946) berikut menggambarkan betapa Chairil telah tenang dalam menghadapi sang ajal yang memanggilnya meskipun ia belum sempat berpeluk dengan cintanya. “Di air yang tenang, di angin mendayu / di perasaan penghabisan segala melaju / Ajal bertakhta, sambil berkata: / “Tujukan perahu ke pangkuanku saja.”

Bagaimana pun juga perasaan mencekam atas datangnya maut yang makin mendekat tetap dirasakan oleh Chairil sebagai “rimba jadi semati tugu” meskipun sesungguhnya ia telah mempersiapkan diri dengan “berbenah dalam kamar / dalam diriku jika kau datang.” Jika maut telah merenggut jiwanya, “tubuhku diam dan sendiri, cerita dan peristiwa berlalu beku”. Sajak *Yang Terampas dan Yang Putus* (1949) berikut dapat menggambarkan dengan jelas bagaimana kepasrahan Chairil berkaitan dengan akan datangnya kematian.

YANG TERAMPAS DAN YANG PUTUS

Kelam dan angin lalu mempesiang diriku,
menggigir juga ruang di mana dia yang kuingin,
malam tambah merasuk, rimba jadi semati tugu.

di Karet, di Karet (daerahku y.a.d.) sampai juga deru angin

Aku berbenah dalam kamar, dalam diriku jika kau datang
dan aku bisa lagi melepaskan kisah baru padamu,
tapi kini hanya tangan yang bergerak lantang.

tubuhku diam dan sendiri, cerita dan peristiwa berlalu
beku.

Yang menarik dari sajak tersebut adalah disebutkannya Karet hingga dua kali dan diberi keterangan dalam kurung sebagai daerahku yang akan datang. Agaknya, jauh-jauh hari sebelumnya—dengan melalui sajaknya itu—Chairil sudah menetapkan daerah peristirahatannya yang terakhir. Dan memang, jenazah Chairil kemudian dikebumikan di Karet pada hari Jumat, tanggal 29 April 1949, sehari setelah kematiannya.

‘Kabar kematian’ yang akan merenggut jiwanya yang benar-benar telah dihadapi oleh Chairil dengan tabah, pasrah, dan tawakal—seperti terungkap dalam sajak *Yang Terampas dan Yang Putus*—, kembali ditegaskan dalam sajak *Derai-Derai Cemara* (1949) yang ditulis beberapa saat sebelum kematiannya. Di dalam sajaknya itu Chairil menggambarkan keadaan dirinya pada waktu itu yang berbeda dengan keadaannya pada masa yang telah lalu. Dikatakannya bahwa “aku sekarang orangnya bisa tahan, / sudah berapa waktu bukan kanak lagi, / tapi dulu memang ada suatu bahan, / yang bukan dasar pertimbangan kini.”

Dalam sajaknya tersebut agaknya Chairil menyadari sepenuhnya bahwa “hidup hanya menunda kekalahan, /.../ sebelum pada akhirnya kita menyerah”. Itulah sikap religius yang ditunjukkan oleh Chairil berkaitan dengan kematian, yang sesungguhnya merupakan awal dari kehidupan baru di alam akhirat yang kekal abadi.

DERAI-DERAI CEMARA

cemara menderai sampai jauh,
terasa hari akan jadi malam,
ada beberapa dahan ditingkap merapuh,
dipukul angin yang terpendam.

aku sekarang orangnya bisa tahan,
sudah berapa waktu bukan kanak lagi,
tapi dulu memang ada suatu bahan,
yang bukan dasar pertimbangan kini.

hidup hanya menunda kekalahan,
tambah terasing dari cinta sekolah rendah,

dan tahu, ada yang tetap tidak diucapkan,
sebelum pada akhirnya kita menyerah.

4. Penutup

Demikianlah, dari pembicaraan secara singkat tentang religiusitas dalam sajak-sajak Chairil diharapkan dapat membuka dimensi baru tentang sosok Chairil yang religius. Selama ini Chairil memang lebih dikenal dan terkenal sebagai penganut paham eksistensialisme, individualisme, dan juga tersohor sebagai pelopor angkatan 45 (Jassin, 1996).

Di balik perbuatan “si Ahasveros” yang *ugal-ugalan* dan tidak pantang melanggar norma-norma agamanya (Islam), ternyata dalam lubuk hatinya yang terdalam terdapat sikap religius, yang di sepanjang hidupnya—menurut Budiman (1976:28)—selalu bergulat untuk mencari arti dari kehidupan ini, seperti terungkap lewat beberapa sajaknya. Bahkan, menjelang akhir hayatnya, Chairil tidak lupa kepada Tuhannya dan ia ingin agar “la beryala-nyala dalam dada”. Meskipun dalam masa mendekati akhir hayatnya mengigau karena tinggi panas badannya—akibat serangan berbagai penyakit, seperti tifus, infeksi usus, dan paru-paru—, pada saat-saat insyaf akan dirinya Chairil selalu mengucapkan, “Tuhanku, Tuhanku” (Jassin, 1996:38). Seolah-olah Chairil hendak mengatakan sesuatu kepada Tuhan, seperti juga diungkapkan dalam bait terakhir sajak “Doa” berikut: “Tuhanku / di pintu-Mu aku mengetuk / aku tidak bisa berpaling”. *Wallahu A'lam*.

Daftar Bacaan

- Anwar, Chairil. 1966. *Deru Campur Debu*. Cetakan ke-8. Jakarta: Yayasan Pembangunan.
- , 1978. *Kerikil Tajam dan Yang Terampas Dan Yang Putus*. Cetakan ke-7. Jakarta: Dian Rakyat.
- Budiman, Arief. 1976. *Chairil Anwar: Sebuah Pertemuan*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Jassin, H.B. 1996. *Chairil Anwar: Pelopor Angkatan 45*. Cetakan ke-8. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Mangunwijaya, Y.B. 1982. *Sastra dan Religiositas*. Jakarta: Sinar Harapan.

- Nadjib, Emha Ainun. 1992. *Indonesia Bagian Sangat Penting dari Desa Saya*. Jakarta: Sipress.
- Suwondo, Tirta. 2001. *Suara-Suara yang Terbungkam: Olenka dalam Perspektif Dialogis*. Yogyakarta: Gama Media.

KEPUTTISAN SMS UCAPAN SELAMAT RAMADAN

*Sariah**

1. Pengantar

Menjelang bulan Ramadan, kalangan umat Islam mempunyai tradisi memberi ucapan selamat untuk menjalankan ibadah puasa. Ucapan selamat menyambut bulan Ramadan yang sering kita dengar adalah “Marhaban ya Ramadan” ditambah dengan doa-doa atau harapan-harapan kepada sang penerima ucapan tersebut melalui telepon selular. Kehadiran ponsel telah berdampak dalam perubahan budaya komunikasi masyarakat, di antaranya komunikasi lisan jarak jauh dapat dilakukan kapan dan di mana saja.

Berkaitan dengan “bulan” tidak ada ucapan selamat khususnya dalam kalender umum atau Gregorian yang kita pakai sehari-hari. Tidak ada, umpamanya, “Selamat Mei” atau “Selamat Datang Mei”. Begitu juga dalam kalender Jawa yang digunakan orang Jawa tidak ada bulan istimewa yang disambut, misalnya dengan ucapan “Sugeng Sapar” (Selamat Sapar) atau “Sugeng Rejeb” (Selamat Rajab). Akan tetapi, dalam kalender Hijriah, bulan Ramadan merupakan bulan yang istimewa bagi umat Islam. Ucapan bahasa Arab “Marhaban yaa Ramadan” (Selamat Datang wahai Ramadan) merupakan ucapan yang lazim beredar bukan saja di antara orang Islam penutur bahasa Arab, tetapi juga orang Islam penutur bahasa Indonesia. Setiap menjelang Ramadan telepon selular penulis selalu penuh dengan SMS berisi ucapan selamat Ramadan. Gejala ini dapat dikatakan bahwa bahasa sebagai relativitas budaya yang dalam hal ini ucapan selamat terhadap sebuah bulan tidak dikenal dalam budaya lain (di luar Islam).

* Peneliti pada Balai Bahasa Bandung

Tulisan ini menelaah beberapa ucapan selamat Ramadan yang dikirim ke ponsel penulis dan beberapa rekan. Pengumpulan data itu dilakukan setelah menerima SMS dari sahabat dan kolega ditambah dengan SMS ucapan selamat yang diterima rekan-rekan, yaitu Devy, Tony, Syarip, Umi, dan pimpinan kami pada tanggal 14 September 2007 atau bertepatan dengan 2 Ramadan 1428 Hijriah.

Ucapan selamat Ramadan yang terungkap dalam SMS memiliki bentuk-bentuk yang bervariasi. Berdasarkan esensinya ucapan selamat Ramadan lazimnya mengandung doa dan harapan kepada yang dikirim ucapan tersebut. Apalagi, ucapan tersebut berkaitan dengan sebuah ritual keagamaan, yaitu puasa. Puasa Ramadan dalam ritual umat Islam memiliki kedudukan istimewa karena dianggap sebagai penyucian jiwa yang selama setahun jiwa terbelenggu dalam kesibukan dunia. Puasa Ramadan sendiri memiliki ketentuan-ketentuan khusus yang berlaku bagi umat Islam. Oleh karena itu, doa dan harapannya pun khas dan memiliki makna yang dalam supaya hikmah Ramadan dapat terwakilkan. Kekhasan SMS itu tampak dalam bentuk ekspresinya, yaitu akronim, pantun, dan gurindam.

2. Keindahan Puisi

Ucapan selamat Ramadan dalam SMS menggunakan pilihan kata yang indah dan sarat makna. SMS ucapan Ramadan adalah doa-doa dan harapan-harapan kepada sang penerima sehingga wajar kata-kata yang dipilih mempunyai makna yang puitis. Makna yang puitis itu kadang mengikuti pola-pola puisi yang sudah mapan, seperti dalam pantun dan gurindam atau dalam sajak biasa yang tidak terikat aturan bentuk. Kleden (1983:13) mengatakan bahwa bahasa menjadi indah karena adanya puisi di dalamnya. Puisi disampaikan melalui kata-kata karena puisi adalah keindahan yang menjelma dalam kata-kata. Akan tetapi, kata-kata bukan sebab keindahan dalam puisi melainkan akibatnya. Puisi tidak menjadi indah karena kata-kata, tetapi kata-kata menjadi indah karena puisi yang dikandungnya. Konsep ini mengandung pengertian bahwa puisi bukanlah susunan kata yang membentuk baris dan bait, melainkan sesuatu yang terkandung di dalam kata, baris, dan bait. Puisi adalah keindahan dan suasana tertentu yang terkandung dalam kata-kata.

Kehadiran suatu kata sangat penting untuk membentuk citra puitis dalam sebuah sajak ataupun ucapan selamat Ramadan. Subagio

Sastrowardoyo menempatkan kata begitu penting dalam kehidupan dan puisi-puisinya. Kredo Subagio tentang kata dalam karyanya yang berjudul “Kata” (1970).

KATA

*Asal mula adalah kata
Jagad tersusun dari kata
Di balik itu hanya
ruang kosong dan angin pagi*

*Kita takut kepada momok karena kata
Kita cinta kepada bumi karena kata
Kita percaya kepada Tuhan karena kata
Nasib terperangkap dalam kata*

*Karena itu aku
Tersembunyi di belakang kata
Dan menenggelamkan
diri tanpa sisa*

Kata adalah alat utama untuk berkomunikasi; untuk menyampaikan pikiran dan perasaan; dan bahkan untuk menguasai dunia. Kata adalah alat untuk menyeru. Tuhan menciptakan alam dan makhluk-Nya dengan kata. Manusia berdoa dengan kata. Segala aspek kehidupan diekspresikan dengan kata. Konsekuensinya, kata adalah alat mencapai sesuatu sehingga kata tidak dapat tidak bermakna. Kata mengemban misi tertentu. Kadang ia dipermainkan sehingga menimbulkan arti yang berbeda dari makna dasarnya. Kata dan bahasa adalah dwitunggal, bentuk dan arti, atau *form* dan *meaning*.

Data yang ada umumnya menggunakan puisi dalam bentuk pantun, gurindam, dan sarana retorika repetisi. Sebagai karya yang memiliki nilai keindahan yang khas, bentuk-bentuk itu akan dibahas dalam paparan berikut.

2.1 Akronim

Akronim dan singkatan merupakan bagian dari proses abreviasi. Istilah abreviasi yang dipakai Kridalaksana (1996:159) adalah proses

penanggalan satu atau beberapa bagian leksem atau kombinasi leksem sehingga jadilah bentuk baru yang berstatus kata. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (2003), akronim adalah kependekan yang berupa gabungan huruf atau suku kata atau bagian lain yang ditulis dan dilafalkan sebagai kata yang wajar, misalnya *majen* 'mayor jenderal'. Dengan demikian, akronim adalah kependekan dari huruf atau gabungan kata yang dibaca layaknya sebuah kata, sedangkan bentuk singkatan dilafalkan huruf per huruf.

Dalam SMS ucapan selamat Ramadan terdapat pemakaian akronim dan singkatan meskipun jumlahnya tidak banyak. Pemakaian akronim dan singkatan dalam SMS ucapan selamat Ramadan mengandung nilai humor yang positif. Untuk lebih jelasnya bentuk akronim dan singkatan itu, di antaranya dapat dilihat di bawah ini.

Marhaban Ya Ramadan, semoga Ramadan ini penuh BBM: (Bulan Barokah dan Maghfirah), tingkatkan PREMIUM (Prei makan dan minum), SOLAR (solat lebih rajin), MINYAK TANAH (meningkatkan iman, banyak tahan nafsu, dan amarah), dan PERTAMAX (perangi tabiat maksiat). Selamat menunaikan ibadah puasa mohon maaf lahir dan batin. (1)

Pemakaian akronim dalam SMS tersebut menggunakan kata-kata yang diambil dari bahan bakar minyak bumi. Ucapan doa *semoga Ramadan ini penuh BBM* dapat dianggap sebagai kalimat yang lengkap dalam struktur sintaksisnya. Informasinya lengkap, subjek (S) *semoga Ramadan ini*; predikat (P) *penuh BBM*. Kalimat itu terdiri atas subjek dan predikat. Selanjutnya, jika ditinjau dari segi semantis (makna) *semoga Ramadan ini penuh BBM* tidak salah juga karena doa supaya berkelimpahan bahan bakar minyak di tanah air tercinta ini akan dapat membawa bangsa Indonesia meraih kesejahteraan. Namun, secara umum harapan umat Islam di bulan suci Ramadan adalah memperoleh rahmat, berkah, dan ampunan. Oleh karena itu, Pemakaian kata *BBM* yang dipelesetkan menjadi *Bulan Berkah dan magfirah* dapat dianggap sebagai humor yang cerdas. Bentuk lain, seperti, *PREMIUM* (*prei makan dan minum*), *SOLAR* (*solat lebih rajin*), *MINYAK TANAH* (*meningkatkan iman, banyak tahan nafsu, dan amarah*), dan *PERTAMAX* (*perangi tabiat*

maksiat) memang tidak sesuai benar dengan gambaran uraiannya karena terkesan agak dipaksakan. Namun, upaya membentuk suatu akronim yang santun dengan mengalihkan citraan jenis-jenis bahan bakar pada aspek-aspek tauhid dan akhlak merupakan tindakan yang positif supaya orang mudah mengingat ucapan penuh doa tersebut. Bentuk akronim ini dianggap sebagai bentuk pelesetan bahasa juga karena mengalihkan makna kata yang lazim ke makna lain yang baru.

Bentuk akronim lain yang terdapat dalam ucapan selamat Ramadan adalah bentuk yang dianggap sebagai kunci untuk membuka makna lain yang lazim dalam suatu kata, seperti dalam kata *shaum* (seharusnya ditulis *saum*). Bentuk itu dapat dilihat dalam contoh berikut.

S semangat terus ya
H haus lewat
A anti ngegosip
U ukhuwah tetap terjaga
M maaf segala khilaf
Makan ketupat pake bakpia
Semangat terus puasanya. (2)

Bentuk kedua ini sebenarnya hampir sama dengan akronim yang pertama hanya saja pola kata yang sudah ada dalam kata *saum* (bahasa Arab) yang merupakan nama lain dari *puasa* diuraikan menjadi pengertian yang menarik untuk disimak. Pemberian makna baru pada setiap huruf dalam sebuah kata terlihat unsur lisannya. Pada karakter huruf *S* 'semangat terus ya', bentuk itu adalah cakapan jika dalam bahasa tulis mungkin dapat dinyatakan dengan 'tetap semangat' atau 'tetap bersemangat'. Pada huruf *A* makna yang diberikan adalah 'antingegosip'. *Antingegosip* adalah pengaruh bahasa gaul remaja atau bahasa Betawi. Awalan *me-* dalam bahasa gaul atau bahasa Betawi lazimnya menjadi *nge-* sehingga bentuk *menggossip* diubah menjadi *ngegosip*. Tampak, bentuk itu adalah pemakaian dalam bahasa lisan. Bentuk SMS adalah ungkapan lisan yang dituliskan sehingga jika ditemukan banyak data yang menggunakan bentuk lisan, kondisi itu adalah wajar.

Contoh lain penggunaan akronim yang dalam hal ini lebih pada pemakaian singkatan yang menggunakan angka atau gabungan huruf dan angka tidak banyak ditemukan. Dalam data SMS ucapan selamat Ramadan hanya ada satu pemakaian singkatan yang menggunakan angka. Bentuk itu dapat dilihat di bawah ini.

Welcome 2 Ramadan Great sale
Jangan lewatkan obral pahala besar-besaran
Diskon dosa s.d. 99% + Door prize “Lailatul Qadar...” Ingat
Cuma 30 hari.....
Mohon maaf lahir dan batin. (3)

Contoh (3) menggunakan bentuk singkatan angka 2 untuk menggantikan bentuk *to* dalam bahasa Inggris. Seperti dalam percakapan internet, SMS juga menggunakan angka untuk menggantikan kata-kata yang lafalnya mirip. Bentuk-bentuk *B4*, *no2kan*, *4ever*, *u2*, *sk8er*, *sk8board*, dan *sk8ing* yang sering digunakan dalam singkatan percakapan internet merupakan kependekan dari *before*, *nomor duakan*, *forever*, *you too*, *skater*, *skateboard*, dan *skating*. SMS yang terdapat dalam contoh (3) memang unik selain menggabungkan antara bahasa Arab, bahasa Inggris, dan bahasa Indonesia juga pesan yang diungkap mengandung humor. Diskon dosa s.d. 99% menggambarkan bahwa bulan Ramadan merupakan bulan ampunan atau magfirah. Di samping itu, ada bonus hadiah atau *door prize* “lailatulqadar” ‘malam keagungan’ yang nilainya seperti orang beribadah seribu bulan tanpa henti. Beribadah selama seribu bulan, jika dihitung, berarti beribadah selama 85 tahun penuh, pahala yang besar bagi orang-orang yang mendapatkan malam keagungan itu. SMS itu menggunakan bentuk singkatan yang khas selain pesannya bagus juga menimbulkan senyuman pembaca.

2.2 Pantun

Pantun adalah bentuk puisi lama yang keberadaannya masih aktual hingga saat ini. Dalam data SMS ucapan selamat Ramadan, pemakaian bentuk pantun masih tinggi. Dari 24 data SMS yang dikaji ada empat buah pemakaian pantun, baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa daerah. Pantun mempunyai ikatan yang

kuat dalam hal struktur kebahasaan atau tipografik atau struktur fisiknya. Struktur tematik atau struktur makna dikemukakan menurut jenis pantun. Ikatan yang memberikan nilai keindahan dalam struktur kebahasaan itu, berupa (1) jumlah kata setiap baris; (2) jumlah baris setiap bait; (3) jumlah bait setiap puisi; dan (4) aturan dalam hal rima (J. Waluyo, 1987:8).

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2003:827) ditekankan bahwa pantun adalah bentuk puisi lama Indonesia yang terdiri atas empat baris se bait yang bersajak (a-b-a-b), tiap baris biasanya terdiri atas empat kata atau delapan sampai 12 suku kata, baris pertama dan kedua sampiran (tumpuan) saja dan baris ketiga dan keempat merupakan isi.

Contoh-contoh pantun berikut yang terdapat dalam data SMS menunjukan bahwa para pengirim ucapan selamat Ramadan menyukai bentuk pantun sebagai bentuk ekspresi. Pada contoh (4) berikut pantun yang dipakai menggunakan bahasa Indonesia. Tampak bahwa baris pertama *buah pepaya buah balewah* dan baris kedua *jika dimakan segar terasa* belum mengandung makna yang utuh sehingga baris pertama dan kedua hanya sebagai sampiran atau pengantar untuk menuju ke isi. Baris ketiga *bulan puasa bulan ibadah* dilanjutkan dengan baris keempat *kita tinggalkan segala dosa* menyatakan maksud dari pantun tersebut atau pesan utamanya ada di baris ketiga dan keempat. Di samping itu, persajakan di baris pertama berakhir dengan bunyi /ah/ dan baris kedua dengan bunyi /a/ persajakan itu terulang kembali di akhir baris ketiga dengan bunyi /ah/ dan baris keempat dengan bunyi /a/ sehingga lengkaplah persajakan pada pantun itu menjadi (a-b-a-b).

Buah pepaya buah balewah

Jika dimakan segar terasa

Bulan puasa bulan ibadah

Kita tinggalkan segala dosa

Selamat beribadah puasa dan meraih takwa dengan khusyuk.

(4)

Pemakaian pantun dalam ucapan selamat Ramadan tampak komunikatif selain indah juga pesan yang disampaikan mengandung nilai religius yang tinggi. Kepuitisan yang ditampilkan menimbulkan

suasana yang menyenangkan di hati penerima pesan. Oleh karena itu, pantun pada contoh (4) itu mempunyai nilai sastra.

Contoh (5) ini memadukan pemakaian pantun dengan pemakaian rangkaian diksi yang baik. Bentuk pantun berikut masih menggunakan bahasa Indonesia. Penggunaan nuansa alam, seperti *padi* dan *lesung* menunjukkan keakraban masyarakat Indonesia pada budaya makanan pokoknya dan alat yang mengubah padi menjadi beras. Latar keindonesiaan masyarakat menjadi sampiran dalam pantun di bawah ini. Sampiran itu dimulai dengan *berharap padi dalam lesung* ternyata yang ada adalah *rumpun jerami*. Makna yang ada dalam sampiran tersebut sudah menunjukkan asa yang tidak sampai. Namun, dalam baris ketiga dan keempat asa yang tidak sampai itu digantikan dengan *niat hati bertemu langsung* dan dilanjutkan dengan *SMS dikirim pengganti diri*. Untuk lebih jelasnya dapat disimak dari pantun (5) berikut.

Berharap padi dalam lesung
Yang ada rumpun jerami
Niat hati bertemu langsung
SMS dikirim pengganti diri
Untuk lisan yang tak terjaga
Janji yang terabaikan
Dan prasangka salah menduga
Dengan hati tulus
Selamat memasuki bulan suci Ramadan
Mohon maaf lahir dan batin. (5)

Nilai kepuhutan pantun (5) tidak hanya pada pemilihan diksi yang bemuansa alam dan dikaitkan dengan suasana Ramadan, tetapi juga pemakaian persajakan yang sesuai sehingga rangkaian pantun itu menjadi indah dan segar bagi siapa pun yang mendengarnya. Baris pertama diakhiri dengan bunyi /ng/, baris kedua diakhiri dengan bunyi /i/, baris ketiga diakhiri dengan bunyi /ng/, dan baris keempat diakhiri dengan bunyi /i/. Jadi, persyaratan rima dalam pantun tersebut telah terpenuhi, yaitu (a-b-a-b). Pemakaian diksi yang sesuai dengan makna yang dalam dan halus telah memberi gugahan bagi pembaca SMS tersebut. Apalagi, di akhir ucapan disampaikan permohonan maaf lahir dan batin dengan tulus.

Pantun ketiga pada contoh (6) adalah pantun berbahasa Jawa. Penerima SMS adalah orang Jawa yang tinggal di Bandung yang kemungkinan memiliki kerabat atau sahabat dari suku Jawa. Pemakaian bahasa Jawa dalam pantun menunjukkan bahwa pantun tidak hanya dikenal dalam lingkungan budaya Melayu. Ternyata hampir semua daerah di Indonesia mengenal dan mempunyai tradisi berpantun. Pantun di bawah ini, meskipun menggunakan bahasa Jawa, tidak kehilangan unsur kepuitisannya. Hal ini tampak pada penggunaan rima yang mengikuti standar persyaratan pantun, demikian juga dengan jumlah kata setiap barisnya terdiri atas empat kata. Baris pertama berbunyi *kupat kecemplung santen* yang bermakna 'ketupat masuk ke dalam santan'; baris kedua *kupate wutah ngebaki jogan* bermakna 'kapatnya tumpah memenuhi lantai'; baris ketiga *sedoyo lepat nyuwun ngapunten* berarti 'semua kesalahan mohon dimaafkan' dan baris keempat *sinaoso le pate kathah panjenengan* bermakna 'meskipun kesalahan Anda banyak, akan dimaafkan'. Utuhnya dapat dilihat pada contoh (6) berikut.

Kupat kecemplung santen
Kupate wutah ngebaki jogan
Sedoyo lepat nyuwun ngapunten
Sinaoso le pate kathah panjenengan
Bade kalegan. (6)

Tampaknya, baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa Jawa, pantun tetap memiliki citra keindahan sendiri. Jika dilihat dari segi makna, permohonan maaf yang disampaikan pengirim melalui SMS tersebut terkesan agak nakal karena maafnya cenderung kurang tulus. Bentuk *sinaoso le pate kathah panjenengan* bermakna 'meskipun kesalahannya lebih banyak Anda' jika ditinjau dari segi kesantunan ada unsur mengejek untuk bercanda. Jadi, dapat dikatakan bahwa permohonan maafnya sambil bercanda. Kemungkinan hubungan antara pengirim dan penerima sangat dekat sehingga kecenderungan bercanda lebih kentel.

Pantun terakhir dalam data adalah pantun berbahasa Indonesia yang masih menggunakan diksi dari latar budaya Indonesia, seperti kata *putri raja*, *ketupat*, *datuk panglima*. Diksi itu menggambarkan zaman kerjaan Melayu lengkap dengan putri dan datuk panglima. Akan tetapi, bentuk sampiran pada baris pertama dan kedua dalam

contoh (7) tidak senada dengan kondisi menyambut Ramadan. Keberadaannya hanya sebagai pengantar atau tumpuan untuk menuju ke isi. Meskipun sampiran tidak mendukung suasana menyambut Ramadan, isi atau pesan yang disampaikan tidak mengurangi nilai keputisan yang ada. Hal itu tampak pada pemilihan diksi dan persyaratan persajakan pantun yang tetap dipertahankan sampai selesai.

Putri raja makan ketupat
Makan bersama datuk panglima
Walau tangan tak berjabat
Mohon maaf tetap diminta
Marhaban ya Ramadan. (7)

2.3 Gurindam

Gurindam adalah puisi Melayu lama yang biasanya dibentuk dari sebuah kalimat majemuk bertingkat yang dibagi menjadi dua baris yang bersajak. Kedua baris itu berhubungan. Jumlah kata tiap barisnya tidak ditentukan dan terdiri atas dua baris kalimat dengan irama akhir yang sama dan merupakan kesatuan yang utuh. Baris pertama berisi syarat atau soal dan baris kedua berisi jawaban atau akibat dari soal tersebut (KBBI, 2003:377).

Pada contoh (8) bentuk gurindam terdapat pada dua baris terakhir, yaitu *firdaus nan indah lagi berseri menjadi hiasan di bulan suci*. Bulan suci atau bulan Ramadan memiliki keistimewaan karena siapa yang berhasil meraih malam keagungan atau malam lailatulqadar, ia akan mendapatkan firdaus sebagaimana dijanjikan oleh Tuhan. Firdaus akan diraih jika bulan Ramadan ini kaum muslim mampu berbuat yang terbaik menghindari dan mengekang nafsu-nafsu dunia yang rendah. Keistimewaan bulan Ramadan di antaranya adalah *nafas menjadi tasbih (zikir), tidurnya menjadi ibadah, dan doa-doa menjadi makbul*. Alangkah agungnya bulan Ramadan tersebut sehingga layak jika kaum muslim memberikan perhatian yang terhormat melalui ucapan Ramadan dengan pilihan kosakata yang menyentuh jiwa, seperti terungkap dalam bait SMS di bawah ini.

Marhaban ya Ramadan
 Kala nafas menjadi tasbih
 Kala tidur menjadi ibadah
 Waktunya doa-doa diijabah
 Mohon maaf lahir dan batin selama beribadah puasa
 Firdaus nan indah lagi berseri
 Menjadi hiasan di bulan suci. (8)

Dua baris terakhir pada contoh (8) *firdaus nan indah lagi berseri menjadi hiasan di bulan suci* mempunyai pilihan kata yang sangat baik. Sebelum masuk pada bentuk gurindam, rangkaian klausa yang ada juga mengandung nuansa kepuitisan. Nuansa kepuitisan itu didukung oleh pilihan kata dan makna. Pilihan kata *nafas menjadi tasbih; tidur menjadi ibadah; dan doa-doa diijabah* menimbulkan rima atau persajakan yang baik. Perulangan bunyi /i/ pada kata *menjadi* dan repetisi bunyi /ah/ pada kata *ibadah* dan *ijabah* tertata menjadi bunyi yang indah. Di samping itu, rima pada gurindam juga mendukung nilai kepuitisan tersebut, yaitu pada kata *berseri*, baris terakhir berbunyi /i/ dan pada kata *suci* juga berakhir dengan bunyi /i/. Dengan demikian, persajakan pada gurindam dengan persyaratan bersajak (a-a) dapat terpenuhi pada contoh (8), khususnya pada dua baris terakhir. Setiap bait dalam gurindam terdiri atas dua baris dengan hubungan keduanya saling melengkapi, yaitu baris pertama menjadi soal dan baris kedua menjadi jawab.

Bentuk gurindam yang lain ditemukan pada contoh (9). Selain menggunakan bentuk gurindam, contoh (9) memakai rangkaian selamat menunaikan ibadah puasa dengan menggunakan marhaban ya Ramadan. Nilai kepuitisannya dapat disimak di bawah ini.

Kata dikirim sebagai pengganti diri
 Tanda syukur yang tak pernah layu di hati
 Marhaban ya Ramadan
 Selamat menunaikan ibadah puasa. (9)

Kata dikirim sebagai pengganti diri tanda syukur yang tak pernah layu di hati, bentuk itu merupakan gurindam. Dilihat dari segi persajakannya, klausa pertama berakhir dengan bunyi /i/, yaitu pada kata *diri* dan klausa kedua berakhir dengan bunyi /i/ juga,

yaitu pada kata *hati*. Ketika kita membaca rangkaian itu, terasa nilai keindahannya dari segi bunyi. Selain itu, dari segi makna yang terkandung, dua kalusa itu menggambarkan suatu perasaan yang tulus dan syukur. Hati siapa yang tidak bergetar dan merasakan keharuan menerima SMS yang tulus dan penuh keindahan. Pemakaian gurindam dalam ucapan selamat Ramadan melalui SMS tampaknya dapat mengungkap segala rasa yang dalam ungkapan lisan langsung mungkin tidak terwakilkan.

2.4 Repetisi

Penegasan gagasan penulis dalam ucapan selamat Ramadan secara estetis diungkapkan dengan gaya repetisi, yaitu perulangan bunyi, suku kata, atau bagian yang dianggap penting untuk memberikan tekanan dalam sebuah konteks yang sesuai (Keraf, 1990:127). Berikut adalah contoh pemakaian bentuk repetisi dalam ucapan selamat Ramadan. Akan tetapi, tidak semua bentuk repetisi yang ada dalam data diuraikan satu per satu. Data yang mempunyai gaya repetisi yang banyak yang akan dibahas dalam paparan berikut.

Sebelum cahaya dipadamkan
Sebelum waktu habis
Sebelum hidup berakhir
Sebelum pintu tobat tertutup
Sebelum malaikat naik ke langit
Sebelum Ramadan menjelang
Mohon maaf lahir dan batin (10)

Jika diamati ucapan selamat Ramadan dalam contoh (10) di atas, bentuk itu menggunakan repetisi atau perulangan kata penghubung *sebelum*. Pemakaian kata hubung *sebelum* dalam setiap rangkaian sebenarnya membentuk anak kalimat. Jadi, jika ada enam rangkaian kalimat yang menggunakan kata *sebelum*, bentuk itu telah menggunakan enam anak kalimat dan diakhiri dengan induk kalimat, yaitu mohon maaf lahir dan batin. Secara puitis rima yang dibangun tidak mendukung persajakan yang baik, tetapi penggunaan repetisi kata penghubung *sebelum* telah membentuk citra persajakan yang

baik sehingga bentuk repetisi sesuai untuk menimbulkan efek bunyi dan makna penegasan yang berkelanjutan. Di samping itu, pilihan kata (diksi) yang diambil bernuansa religius Ramadan, seperti klausa *cahaya dipadamkan, waktu habis, hidup berakhir, pintu tobat tertutup, malaikat naik ke langit, Ramadan menjelang, dan mohon maaf lahir dan batin*. Diksi yang dipilih telah menciptakan suasana batin menyambut Ramadan.

Pemakaian gaya repetisi hampir mewarnai ucapan selamat Ramadan yang diterima rekan-rekan Balai Bahasa Bandung (yang penulis jadikan data). Namun, pemakaian repetisi itu sendiri bervariasi. Pada data berikut pemakaian repetisi terjadi pada kalimat yang lengkap. Artinya, pengulangan itu tidak terjadi pada klausa bawahan (anak kalimat), tetapi terjadi pada satu rangkaian kalimat yang utuh. Perulangan itu terjadi pada frasa *kadang salah* yang terulang sebanyak *tiga kali* pada tiga kalimat. Data ini penulis anggap memiliki nilai kepuitisan karena pemakaian diksi yang sesuai dan makna yang sarat. Selain itu, ucapan selamat Ramadan dan permohonan maaf tetap menjadi fokus pesan dan unsur-unsur lain hanya menjadi bawahan.

Mata kadang salah melihat
Mulut kadang salah berucap
Hati kadang salah menduga
Selamat menunaikan ibadah puasa
Mohon maaf lahir dan batin (11)

Deskripsi ketinggian akhlak sering menjadi pilihan para pengirim ucapan selamat Ramadan. Hal itu dapat dimaklumi karena doa yang disampaikan diharapkan dapat memberi inspirasi bagi hati dan pikiran penerima untuk berperilaku seperti info yang ada dalam SMS tersebut. Gambaran keutamaan akhlak tertuang pada pilihan diksi yang baik, seperti *kerendahan hati yang sederhana dengan ketinggian budi, kemiskinan harta disandingkan dengan kekayaan jiwa, dan lautan khilaf disejajarkan dengan telaga maaf*. Rima yang ditimbulkannya juga teratur, misalnya kata *hati* diiringii dengan kata *budi* yang sama-sama menggunakan rima terbuka /i/; kata *harta* disertai kata *jiwa* yang memakai persajakan terbuka /a/; dan kata *khilaf* diikuti kata *maaf* dengan bunyi konsonan tak bersuara

/f/. Di samping itu, pemakaian repetisi kata *dalam* juga menimbulkan sensasi bunyi yang manis. Untuk lebih jelasnya dapat disimak dari data berikut.

Dalam kerendahan hati ada ketinggian budi
Dalam kemiskinan harta ada kekayaan jiwa
Dalam lautan khilaf ada telaga maaf
Selamat menunaikan ibadah puasa
Mohon maaf lahir dan batin (12)

5. Penutup

Bentuk ekspresi ucapan selamat Ramadan umumnya berbentuk sajak atau puisi. Bentuk ini dipilih karena ucapan selamat Ramadan lewat SMS mengandung doa dan harapan. Ungkapan doa dan harapan lazimnya mengandung keindahan puitis. Oleh karena itu, ekspresi yang terungkap adalah bentuk puisi, yaitu pantun dan gurindam.

Pemakaian pantun dan gurindam menjelaskan bahwa bentuk puisi lama ini masih tetap aktual sampai saat ini. Pengejawantahan nuansa puitis dalam doa dan harapan merupakan sikap positif dan suka cita umat Islam dalam memasuki bulan Ramadan. Selain nuansa puitis, ucapan selamat Ramadan diungkap dalam bentuk akronim dan singkatan. Pemilihan bentuk ini memiliki nuansa makna yang khas dan nilai humor yang mengejutkan.

Bahasa sebagai bagian dari kebudayaan mengejawantah dalam SMS ucapan selamat Ramadan yang tidak dikenal dalam kalender lain, kecuali kalender Hijriah.

Keindahan puitis ucapan selamat Ramadan dalam SMS mengindikasikan bahwa topik tertentu dapat menggiring pemakai bahasa untuk memilih diksi yang sesuai. Diksi yang dipilih selain bercitra Ramadan juga bernilai rasa religius.

Daftar Pustaka

- Altenbernd, Lynn. 1969. *Introduction to Literature: Poem*. Canada: Collier Macmillan, Ltd.
- Alwi, Hasan. *et al.* 2003. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

- , 1998. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Duranti. Alessandro. 1997. *Linguistic Anthrpology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- J.Waluyo, Herman. 1987. *Teori dan Apresiasi Puisi*. Jakarta: Erlangga.
- Keraf, Gorys. 1990. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia.
- Kleden, Ignas. "Retorika, Puisi dan Politik". Dalam *Kompas*. 1983.
- Kridalaksana, Harimurti. 1996. *Pembentukan Kata dalam Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pustaka Prima.
- Panitia Pengembangan Bahasa Indonesia. 2002. *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia Yang Disempurnakan*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Pateda, Mansoer. 2001. *Semantik Leksikal*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Sastrowardoyo, Subagio. 1970. *Daerah Perbatasan*. Jakarta: Budaya.
- Sumarlam. 2005. *Teori dan Praktik Analisis Wacana*. Cetakan Ketiga. Surakarta: Pustaka Cakra.

PENGKAJIAN NASKAH LAMA

*Slamet Riyadi**

1. Pendahuluan

Pengkajian naskah lama biasanya digolongkan ke dalam lingkup pengkajian filologi. *Filologi* berasal dari kata *philos* yang berarti ‘cinta’ dan *logos* yang berarti ‘kata’. Pada kata *filologi*, kedua kata—*philos* dan *logos*—itu membentuk arti ‘cinta kata’ atau ‘senang bertutur’ (Wagenvoort, 1947; Shipley, 1962). Arti itu kemudian berkembang menjadi ‘senang belajar’, ‘senang ilmu’, ‘senang kesastraan’, atau ‘senang kebudayaan’ (Baried dkk., 1985:1). Perkembangan lebih lanjut, *filologi* berarti ‘ilmu yang menyelidiki perkembangan kerohanian suatu bangsa dan kekhususannya’ atau ‘menyelidiki kebudayaan berdasarkan bahasa dan kesusastraannya’. Dalam arti yang sempit, *filologi* ialah ‘studi tentang naskah (lama) untuk menetapkan keasliannya, bentuknya semula, dan makna isinya’ (Sudjiman, 1984:29, Zaidan dkk., 1991:43).

Objek filologi adalah naskah lama. *Naskah* dalam pengkajian filologi adalah tulisan tangan yang biasa disebut *manuskrip*. Naskah Jawa memakai *lontar* dan *dluwang*, naskah Bali dan Lombok memakai *lontar*, serta naskah Batak memakai *bambu*, *rotan*, dan *kulit kayu* (Djamaris, 1977:20; Baried dkk., 1985:54). Di dalam naskah terdapat kandungan atau muatan yang disebut *teks*. Teks terdiri atas *isi*, yakni ide-ide atau amanat yang disampaikan pengarang atau penulis kepada pembaca; dan *bentuk*, yakni cerita dalam teks yang dapat dibaca dan dikaji menurut berbagai pendekatan melalui alur, latar, gaya bahasa, dan sebagainya (Baried dkk., 1985:56).

* Doktorandus, Ahli Peneliti Utama, peneliti pada Balai Bahasa Yogyakarta

2. Klasifikasi Naskah

Dalam beberapa katalog terdapat klasifikasi naskah yang beragam. Dalam katalog Vreede (1892) tampak bahwa naskah Jawa dan Madura dikelompokkan menjadi sembilan, yaitu (1) puisi epis, (2) mitologi dan legenda, (3) babad dan kronik, (4) cerita sejarah dan roman, (5) karya-karya dramatis, wayang, dan lakon, (6) karya-karya kesusilaan, (7) karya-karya hukum dan kitab undang-undang, (8) ilmu dan pelajaran: tata bahasa, kamus, pawukon, sengkalen, katuranggan, serta (9) serbaneka.

Klasifikasi yang dilakukan Pigeaud lebih sedikit daripada klasifikasi yang dilakukan oleh Vreede. Naskah Jawa diklasifikasikan oleh Pigeaud (1967) menjadi empat, yaitu (1) agama dan etika, (2) sejarah dan etimologi, (3) karya-karya yang indah, serta (4) ilmu pengetahuan, kesenian, ilmu sosial, hukum, cerita rakyat, adat-istiadat, dan serbaneka.

Dalam katalog Girardet (1983) terdapat sembilan kelompok naskah Jawa, tetapi berbeda dengan klasifikasi yang dilakukan oleh Vreede. Sembilan kelompok itu adalah (1) kronik, legenda, dan mite, (2) agama, filsafat, dan etika, (3) peristiwa keraton, hukum, risalah, dan peraturan-peraturan, (4) buku teks dan penuntun, kamus dan ensiklopedi: linguistik, obat-obatan, pertanian, antropologi, geografi, perjalanan, perdagangan, masak-memasak, dan sebagainya, (5) kesenian, (6) kisah, fabel, dan hikayat, (7) ikhtisar atau rangkuman, (8) terbitan berkala, dan (9) kesimpulan berbagai karangan atau bunga rampai.

Klasifikasi dalam katalog Behrend (1990) lebih banyak daripada klasifikasi-klasifikasi di atas. Klasifikasi yang dilakukan Behrend ada empat belas, yaitu (1) sejarah yang mencakupi segala macam babad, (2) silsilah raja-raja Jawa, (3) hukum, (4) hal wayang, (5) sastra wayang, (6) sastra, (7) piwulang, (8) Islam, (9) primbon, (10) bahasa, (11) musik, (12) tari-tarian, (13) adat-istiadat, dan (14) lain-lain.

3. Penggarapan Naskah

Ada beberapa kegiatan atau tahap yang dilakukan dalam penggarapan naskah. Beberapa kegiatan itu adalah (1) inventarisasi naskah, (2) deskripsi naskah, (3) perbandingan naskah, (4) penentuan

naskah yang akan ditransliterasi, (5) pembuatan singkatan naskah, dan (6) transliterasi (dan terjemahan) naskah (Djamaris, 1977:23—24).

3.1 Inventarisasi Naskah

Apabila ingin meneliti suatu cerita, misalnya, pertama-tama yang dikerjakan adalah pendaftaran naskah yang terdapat di berbagai perpustakaan atau koleksi. Naskah-naskah itu biasanya sudah diinventarisasi dalam bentuk katalog, seperti yang disebutkan pada butir (2). Naskah milik Balai Bahasa Yogyakarta, misalnya, telah disusun katalognya oleh Suyamto (1994). Dari katalog-katalog yang disusun oleh beberapa perpustakaan dan koleksi dapat didaftar naskah (dengan judul) yang sama, misalnya *Babad Ngayogyakarta*. Naskah itu dicatat tempat penyimpanannya, nomor naskah, ukuran naskah, tulisan naskah, serta tempat dan tanggal penyalinan atau penulisan naskah.

3.2 Deskripsi Naskah

Langkah berikutnya—setelah inventarisasi naskah—adalah pembuatan deskripsi naskah. Deskripsi itu mencakupi (1) judul naskah, (2) nama penulis atau penyalin (atau orang yang memerintahkan untuk menulis atau menyalin), (3) nomor naskah, (4) tempat penyimpanan, (5) tempat penulisan atau penyalinan, (6) waktu penulisan atau penyalinan, (7) ukuran naskah, (8) jumlah baris, (9) panjang baris, (10) bahasa, (11) huruf, (12) warna tulisan, (13) bentuk gubahan, (14) keadaan naskah, (15) cap kertas, serta (16) isi dan catatan lain.

Isi yang dimaksud dalam deskripsi adalah pokok-pokok cerita (atau uraian) naskah tersebut; sedangkan catatan lain dapat berupa keterangan tentang ketidaklengkapan cerita, keragaman cerita, dan lain sebagainya.

3.3 Pembandingan Naskah

Pembandingan naskah perlu dilakukan apabila sebuah cerita ditulis dalam dua naskah atau lebih. Langkah pertama yang (harus) dilakukan adalah membaca dan menilai semua naskah yang ada untuk memilih yang paling baik dan paling tua. Selanjutnya, naskah

itu diperiksa keasliannya, apakah ada bagian teks yang ditanggalkan ataukah ada tambahan dari penyalin-penyalin kemudian, dan sebagainya. Di samping itu, dari bacaan teks-teks lain dicatat semua tempat yang berbeda. Bacaan yang berbeda disebut *varian*. Untuk mencatat apakah varian itu berasal dari teks asli ataukah merupakan penyimpangan, dapat dirunut, antara lain, melalui kecocokan metrum dalam teks puisi, kesesuaian dengan teks cerita, gaya bahasa, latar belakang budaya, atau sejarah. Pada varian kata perlu diamati apakah kata itu terdapat di tempat lain atau hanya terdapat di tempat itu saja. Varian yang tidak memenuhi kriteria di atas dapat dianggap salah.

3.4 Penentuan Naskah yang akan Ditransliterasi

Naskah yang akan ditransliterasi adalah naskah yang paling baik, dalam arti yang paling lengkap dan paling tua, atau yang paling representatif dari naskah-naskah yang ada. Naskah yang paling baik adalah naskah yang isinya paling lengkap dan tidak menyimpang dari kebanyakan naskah yang lain; tulisannya jelas dan mudah dibaca; keadaan naskah baik dan utuh; bahasanya lancar dan mudah dibaca; serta umur naskah yang paling tua.

Naskah yang memenuhi syarat di atas adalah naskah yang dijadikan dasar atau sasaran pokok dalam penggarapan lebih lanjut, sedangkan naskah yang lain sebagai bahan pelengkap.

3.5 Pembuatan Singkatan Naskah

Salah satu tujuan pembuatan singkatan naskah adalah untuk memudahkan pemahaman isi naskah. Dalam penyusunan singkatan naskah diseyogikan mencantumkan nomor-nomor halaman sehingga memudahkan perunut setiap episodnya.

Pembuatan singkatan naskah secara terperinci dapat pula dianggap sebagai usaha pertama memperkenalkan hasil sastra lama yang masih berupa manuskrip agar dengan mudah dapat diketahui garis besar ceritanya oleh pembaca.

3.6 Tranliterasi Naskah

Transliterasi adalah 'penggantian atau pengalihan huruf demi huruf dari abjad yang satu ke abjad yang lain', misalnya dari huruf Jawa ke huruf Latin. Istilah yang hampir sama adalah *transkripsi*,

yaitu ‘gubahan teks dari satu ejaan ke ejaan yang lain’. Misalnya, naskah yang ditulis dengan ejaan lama dialihkan ke ejaan baru.

Dalam penggarapan transliterasi naskah-naskah daerah biasanya diikuti dengan kegiatan penerjemahannya. Penerjemahan dapat dilakukan kata demi kata dan dapat dilakukan secara bebas. Penerjemahan secara bebas biasanya mengarah kepada penyaduran. Penerjemahan itu dilakukan agar pembaca yang berbahasa lain dapat mengetahui isinya.

4. Penutup

Berkenaan dengan uraian yang telah dikemukakan dapat diketahui bahwa naskah lama merupakan bahan pengkajian yang biasanya masuk ke dalam pengkajian filologi. Pengkajian filologi bertujuan mengungkap keaslian naskah dan makna isinya. Makna yang terkandung di dalamnya, antara lain, berupa nilai-nilai budaya bangsa pada saat naskah itu ditulis. Nilai-nilai budaya itu sebagian besar masih relevan dengan alam sekarang sehingga penggaliannya perlu dilakukan. Cara menggalinya, antara lain, dengan teknik-teknik yang telah disebutkan pada butir (3).

Daftar Pustaka

- Baried, Siti Baroroh dkk. 1985. *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Behrend, T.E. (Penyunting). 1990. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid I: Museum Sonobudoyo Yogyakarta*. Jakarta: Djambatan.
- Djamaris, Edwar. 1977. “Filologi dan Cara Kerja Penelitian Filologi”. Dalam *Bahasa dan Sastra*. Tahun III. Nomor 1. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Girardet, Nikolaus. 1983. *Descriptive Catalogue of the Javanese Manuscripts*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlage.
- Pigeaud, Theodore G. 1967. *Literature of Java I*. The Hague Martinus Nijhoff.
- Shipley, Joseph T. (Editor). 1962. *Dictionary of Word Literature*. New Jersey: Littlefield, Adam & Co.

- Sudjiman, Panuti (Editor). 1984. *Kamus Istilah Sastra*. Jakarta: Gramedia.
- Vreede, A.C. 1892. *Catalogus van de Javaansche en Madoereesche Handchriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek*. Leiden: E.J. Brill.
- Wagenvoort, H. 1947. "Filologi en Haar Methoden". Dalam *Eerste Nederlandse Systematicsh Encyclopaedia III*. Amsterdam.
- Zaidan, Abdul Razak dkk. 1991. *Kamus Istilah Sastra*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.



72/

Handwritten text in a dense, cursive script, likely a manuscript or a collection of notes. The text is written in a dark ink on a light background. The script is highly stylized and difficult to decipher, but it appears to be a form of Arabic or Persian calligraphy. The text is arranged in several lines, with some lines being more prominent than others. The overall appearance is that of a historical document or a personal journal.

جَاهِلُونَ كَجِئْنَا

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَكُلُّ سَافِرٍ فَتَرَى
 الْقَوْمَ هَامِدِينَ فَمَنْ لَمْ يُجِدْ لِنَفْسِهِ
 ذِرَاءً فَهُوَ كَذِبٌ وَمَنْ حَسِبَ أَنَّ
 مَالَهُ بُدِلَ عَنْ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ
 لَفِي خِزْيَانٍ عَظِيمٍ فَاتَّقُوا اللَّهَ
 يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ
 مِمَّا فِي خُنُوفِكُمْ وَلَا تَخَافُوا
 أَتُؤْمِنُونَ بِمَا تَدْعُوا إِلَى أَنْتُمْ
 أَنْ تُكْفِرُوا بِهِ

نَفْعَ الدُّنْيَا بِهَا إِيْمَانٍ

LÎLÂ DAN BHAKTI DALAM YUDDHA: Hermeneutik *Yuddha* Bhîṣma-Bhârgava Dalam *Kakavin* *Ambâśraya* Menurut Teori *Dhvani* Ânandavardhana

Manu J. Widyaseputra*

1. Pengantar

Seperti dikemukakan oleh P.J. Zoetmulder, *Kakavin Ambâśraya* (selanjutnya disingkat *KAs*) pada pokoknya berisi cerita tentang *yuddha* antara Bhîṣma melawan Râma Bhârgava, yang persoalannya berpangkal pada masalah Ambâ. Permasalahan ini pula yang mengantarkan Ambâ sampai ke pintu kematiannya, dan kelak ia akan menjelma kembali di dunia sebagai Śikhaṇḍî untuk menuntut balas kepada Bhîṣma (Zoetmulder, 1974: 399-400; Scheuer, 1975: 67-86). *KAs* yang panjangnya 17 *pupuh* itu dikenal sebagai salah satu contoh, yang oleh Zoetmulder disebut *kakavin* minor (Zoetmulder, 1974: 382-383; cf. Pigeaud, 1967: 190-191), yang kemudian istilah itu ditolak oleh Helen Creese, ia menyebutnya dengan *kakavin* Bali (Creese, 1991a, 1991b, 1998).

2. Landasan Pemikiran

KAs akan dibahas menurut estetika *kāvya* Sansekerta, khususnya teori *dhvani* Ânandavardhana dalam *Dhvanyâlôka* (Amaladass, 1984). Berdasar pada tempat dan waktu dihasilkan *KAs*, yaitu Bali abad XIX, di sini akan dipertimbangkan sungguh-sungguh dimensi religius *KAs* (cf. Rubinstein, 1988). Untuk sampai pada sasaran itu, di sini akan ditempuh jalan: mendekati *KAs* dengan perspektif

* Doktorandus, dosen pada Jurusan Sastra Nusantara, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

puitika *kāvya*, terutama masalah *rasa*, karena dalam Tradisi Sastra Sansekerta dikatakan bahwa *rasa* mempunyai hubungan yang sangat erat dengan realisasi religius (Larson, 1976: 374-375).

Di dalam *KAś* I, 4 ditunjukkan bait yang berisi pujian pada Bhîṣma. Berdasar pada bait itulah dapat ditetapkan bahwa Bhîṣma adalah *sang nâyaka KAú*. Menurut kaidah *kāvya* Sansekerta, *sang nâyaka* harus hadir di seluruh karya (*kāvyaúarîra*) untuk menjadi pahlawan. Ia tidak boleh dibunuh sampai akhir cerita: *nâyakam prâgupanyasya vanûavîryaúrutâdibhih, na tasyaiva vadham brîtyâd anyotkarṣâbhidhîtsayâ* (*Kāv.Al.* I, 22) (Sastry, 1991: 8; cf. Gerow, 1971: 29). Dengan berpedoman pada kaidah itu, Bhîṣma sebagai *sang nâyaka* hadir di sepanjang *kāvyaúarîra KAú*. Dalam rangka memahami masalah di atas, pada *KAś* I, 4 ada kalimat kunci, yang akan menjadi pangkal pijak pembicaraan lebih lanjut. Adapun kalimat kunci itu ialah sebagai berikut: *ñhiñ úrî bhîṣma sirâpratiṣṭha sinivi iñ rat rakva riñ korava*. (*KAś* I, 4a). Frasa atributif, yang menjadi keterangan bagi Bhîṣma itu menyatakan bahwa ia akan berperan sebagai inti pengembang *rasa* dalam *KAś*, yang terdiri atas 17 *pupuh*. Pada kesempatan ini perhatian akan dipusatkan pada *yuddha* antara Bhîṣma melawan Râma Bhârgava, terutama masalah *yuddha* ditelusuri dari perspektif *dhvani* yang dikembangkan oleh Ānandavardhana.

3. *Yuddha* sebagai *Lîlâ*

Ketika Bhîṣma tetap bersikeras pada pendiriannya untuk tidak menerima Ambâ sebagai istrinya, terjadi kesepakatan untuk berperang, Râma Bhârgava kemudian meninggalkan Bhîṣma, menuju Kurukṣetra: *úîghra n tumandan sumusur kurudeśa tan len* (*KAś* IV, 27d), dan membangun kubu: *sampun ñatēñ sira huvus magave pakuvvan* (*KAś* IV, 28a). setelah menerima undangan dari Râma Bhârgava, raja Kaśi dan raja-raja sekutu yang lain pun berdatangan untuk membantu *brâhmaṇa* itu: *úîghara n ñatēñ pva kaśirâja tēlas hinundan, lâvan vatēk ratu sahaya pēnuh parampak* (*KAś* IV, 28 c-d). Sepeninggal Râma Bhârgava, Bhîṣma bersama-sama para raja keluarga Hehaya, Yugândara, Kalinganâtha, masih tinggal di tempat pertemuan, dan mereka berunding untuk memastikan kemenangan mereka di tengah medan laga: *byakta jaya nirē rañâṅgamadya* (*KAś*

V, 3a). Setelah selesai berunding, mereka pun meninggalkan balai pertemuan untuk kembali ke wisma masing-masing. Mereka pulang dengan berkendaraan gajah, kuda, kereta beserta berbagai macam senjata yang terpilih.

Satuan naratif *prāyaṇa*, ‘perjalanan’ memainkan peranan yang penting, karena *prāyaṇa* itu mengantarkan orang pada pemahaman tipe *vīra*, yang melekat, baik pada Râma Bhârgava, maupun pada Bhîṣma. Tipe *vīra* untuk tokoh yang kedua itu telah jelas seperti diuraikan dalam *KAś* IV, 25-26, yaitu: *dharmavīra*, sehingga *prāyaṇa* pun langsung mengantarkan Râma Bhârgava ke medan perang di wilayah Kuru, tempat ia melaksanakan *dharma*-nya (*KAś* IV, 27d-28a). Sementara itu, suasana yang berbeda terjadi dalam *prāyaṇa* di pihak Bhîṣma beserta golongan raja. Dalam *prāyaṇa* itu dikisahkan Bhîṣma kembali menuju ke istana Hâstinapura. Masalah yang menarik dari peristiwa itu adalah *sang kavi* memulai *prāyaṇa* Bhîṣma dengan kata *lilâ* (*KAś* V, 4), seperti dinyatakan di bawah ini :

*lilâ yar laku mahavan gajêndramatta,
lâvan syandana hana tunggayan snâda,
salvir niṇ saravara sañjatanya yâkram,
kapva gya mētu umah âûramêṇ lēbuh gōṇ.*

Amat mempesona, jika ia berjalan mengendarai raja gajah yang mabuk, bersama-sama kereta-kereta, tersedia banyak kendaraan yang siaga, segala bentuk panah yang terpilih, senjatanya yang gemerlapan, semua segera keluar rumah, mempertunjukkan tari-tarian perang di jalan besar.

Ketika mereka tiba di Hâstinapura, matahari mulai tenggelam di sebelah Barat: *saṇ hyaṇ bhâṣkara kadyaṇhöt iṇ udaya paścimâtiûghra* (*KAś* V, 9d). *Prāyaṇa* mengantarkan Bhîṣma masuk ke dalam istana untuk menjumpai sang ibu: Gandhavatî: *tan len gandhavatî naran irâdhikêṇ rât* (*KAś* V, 10c). Pada saat inilah Bhîṣma memohon doa restu kepada Gandhavatî untuk berangkat berperang. Oleh *sang kavi*,

hubungan antara Bhīṣma dan Gandhavatī (KAs V, 10) dinyatakan sebagai berikut :

śrī bhīṣma pva sira huvus tamêṅ kaḍatvan,
lilâ tvas nira mamuhun ri jōṅ sudevī,
tan len gandhavatī ṇaran irâdhikêṅ rât,
tan ṇeh yan huniṅṇan ujar nirântakâmvit.

Śrī Bhīṣma pun, ia telah masuk dalam istana, legalah hatinya, bersujud pada kaki putri yang baik itu, tiada lain Gandhavatī namanya, paling mulia di dunia, tanpa akhir, jika diperhatikan perkataannya bagai Antaka, memohon diri.

Ada kata yang sangat penting untuk diperhatikan dalam konteks pemahaman Bhīṣma selanjutnya, yakni: *lilâ*. Secara harafiah kata *lilâ* mempunyai arti sebagai berikut :

sport, play, amusement; ease of facility in doing anything; grace, charm, beauty, loveliness (Skt); playful, free from constraint, at ease, calm, free, tranquil, serene, unperturbed, care-free, relaxed, happy; put at rest (mind); confronted, relieved; moving freely, (smoothly, gracefully); graceful, beautiful, charming (Zoetmulder, 1982: I: 1026-1027).

Jika di atas telah disebutkan, sebagai *rasavyaṅjaka* Bhīṣma membangkitkan *ûântarasa* melalui kata *lilâ*, keberadaannya semakin diperjelas, demikian pula keterkaitan antara *ûântarasa* dan *vîrarasa* di dalam dirinya. Secara filosofis pengertian *lilâ* diterangkan oleh Kinsley sebagai berikut :

The nature of the divinde as essentially, as possessing all possible attributes in its completeness, yet continuing in action of one sort or another, is expressed in the idea of divine lilâ, divine sport, play, or dalliance (Kinsley, 1972: 150).

Selanjutnya, ia menyatakan bahwa di satu pihak, tradisi itu memperkuat pada dewa-dewa yang benar-benar tidak memerlukan dan menginginkan sesuatu, tetapi di lain pihak, tradisi itu juga menegaskan mengenai dewa-dewa yang terus-menerus melakukan aktivitas. Sebab itulah, di dalam *Bh. Gîta*, Kṛṣṇa (*MBh* VI, 25: 22-24) berkata sebagai berikut:

na me pārthâsti kartavyaṃ triṣu lokeṣu kiṃ cana
nānavâptam avâptavyaṃ varta eva ca karmaṇi

yadi hy ahaṃ na varteyaṃ jâtu karmaṇy atandritah
mama vartmānuvartante manuṣyâḥ pārtha sarvaûah

utsîdeyur ime lokâ na kuryâṃ karma ced aham
saṃkarasya ca kartâ syâm upahanyâm imâḥ prajâḥ

Sama sekali tidak ada yang harus kukerjakan di tiga dunia,
wahai Pârtha,
tiada sesuatu yang tidak diperoleh harus didapatkan, tetapi
aku masih terus bekerja.

Jika aku tidak bekerja dengan tiada mengenal lelah, di
sepanjang zaman,
maka seluruh umat manusia akan mengikuti jalanku, wahai
Pârtha.

Hancurlah dunia ini, jika aku tidak melaksanakan pekerjaan,
aku akan menjadi pelaku kekacauan, dan membunuh
makhluk-makhluk ini.

Karma para dewa benar-benar lengkap, dan karena mereka bekerja terus menerus, setiap perilaku mereka boleh dipahami sebagai *lilâ*, sebagai perilaku yang spontan, tanpa pamrih. Para dewa bekerja, tetapi tindakan mereka itu tidak diorientasikan secara pragmatik, oleh karenanya tindakan itu mempunyai pengertian bersenang-senang. Gagasan *lilâ* menguraikan lebih teliti daripada sifat yang tidak bermotif dari aktivitas ilahi, dan juga menguraikan aspek

keilahian yang tercakup dalam kata *ânanda*. Menurut definisi yang paling terkenal, Brahman adalah '*sacchidânanda*, ada, kesadaran, dan kebahagiaan (*ânanda*)'. Dewa-dewa menguasai kebahagiaan; sifat dasar mereka adalah bahagia, mereka bergelimangan dengan kebahagiaan. Ide tentang *lîlâ* mengungkapkan aspek kedewaan secara dramatis, karenanya dewa-dewa sebagai tokoh yang berbahagia itu menari, tertawa, menyanyi. Sebagai makhluk magis, tindakan-tindakannya secara esensial merupakan permainan yang tanpa pamrih, suatu permainan yang cemerlang, mengagumkan, kadang-kadang mengerikan, tetapi benar-benar sangat mempesona. *Lîlâ* melakukan permainan ini tanpa menggabungkan keseluruhan yang esensial dengan kelengkapan kedewaan, transendensi akhir kedewaan yang dilukiskan dalam perwujudan-perwujudan Brahman, Buddha, *Tîrthâṅkâra* dan *yogin*.

Gagasan *lîlâ* juga tidak menolak bahwa dewa itu hadir dalam *svabhâva*-nya. Hal itu hanya untuk menegaskan bahwa *svabhâva* dewa dalam sifat dasarnya yang bahagia, bertindak secara bebas, spontan, dan luar biasa untuk mengungkapkan dirinya sendiri, atau lebih tepat, memaparkan dirinya sendiri, dan secara insidental menggambarkan manusia. Pelukisan tentang Brahman, Buddha, *Tîrthâṅkâra*, dan *yogin*, mengantarkan seseorang pada persoalan realitas dunia: dunia adalah sementara, selalu berubah, oleh karena itu dunia merupakan realitas semu. Gagasan *lîlâ* menyarankan hal yang sama. Dunia adalah permainan dewa, diciptakan dalam permainan, dan sebagaimana sebuah panggung yang merupakan tempat para dewa menari atau membuat kagum. Dunia adalah sementara, sebuah paparan fatamorgana, pertunjukan yang magis; hal yang jaringannya sangat tipis dan halus (Kinsley, 1972: 151). Di samping sifatnya yang sementara, dunia sangat menyenangkan, karena dunia berakar dari membanjirnya kebahagiaan ilahi. Dunia diserap dengan kekuatan kreatif sang dewa (cf. Zimmer, 1974: 560-602; Sanyal, t.t.: 4; 62). Dunia, yang meskipun sementara, tidak perlu meminta suatu tanggapan penarikan kembali. Sebagai suatu ungkapan ritme Ilahi, di sana terdapat invitasi implisit untuk ambil bagian dalam kesenangan tarian kosmis (cf. Underhill, 1921). Dengan demikian, di dalam kesenangan, melalui kesenangan, dan demi kesenangan dari keberadaan yang benar-benar membahagiakan, sebegini besar

tradisi religius Hindu telah “memerankan” dan “menampilkan” keselamatan (Kinsley, 1972: 152).

Bagaimanakah jika pengertian *lilā* di atas diterapkan untuk Bhīṣma dalam *KAś*? Atribut Bhīṣma: *svasthā niṇ bhuvaṇāṇḍa yēka ginave* (*KAś* I, 4d), ‘kesejahteraan alam semesta, itulah yang dijalankan’, agaknya telah menyarankan pada *svabhāva* Ilahi, yang membahagiakan manusia. Keputusan Bhīṣma untuk melakukan *yuddha*, yang dilandasi oleh *brata*, benar-benar merupakan *lilā*, karena hal itu dapat menyenangkan orang lain, setidaknya-tidaknya bagi Rāma Bhārgava seperti yang diungkapkan olehnya: *aho hayu yaṇ samanṅka, atyanta garjita manahku mēne pva demu* (*KAś* IV, 24 b-c). *Svabhāva* Bhīṣma, yang semacam itu ternyata benar-benar terpantul pada tindakan-tindakannya, yang dipaparkan oleh *sang kavi* dalam satuan naratif *prāyaṇa*. Dalam hal ini, *lilā* selalu diikuti oleh kata kerja, yang menunjukkan adanya suatu aktivitas :

lilā yar laku mahavan gajēndramatta (*KAś* IV, 4a);

lilā tvas nira mamuhun ri jōṇ sudevī (*KAś* IV, 10b);

lilā yar mulata ri laṇḍēp iṇ svakhadga (*KAś* IV, 13c);

lilā caṇkrāma mahavan rathātīūghra (*KAś* IV, 18b).

Dari kutipan-kutipan di atas tampak jelas bahwa *lilā* menghasilkan suatu aktivitas yang mempesona, mengagumkan, tetapi juga mengerikan, karena berkaitan langsung dengan *yuddha*. Melalui pengertian *lilā*, ternyata *yuddha* kemudian dapat dipahami dari dua sisi yang berlainan. Di satu sisi, *yuddha* merupakan suatu aktivitas yang mengerikan, tetapi di sisi yang lain, *yuddha* merupakan aktivitas yang menggembirakan, sebagaimana dinyatakan oleh kutipan (*KAś* IV, 18 c-d) berikut ini:

tan pamrēm savēṇi lēkasnya lot majagra,
vet niṇ gya mijil marēṇ raṇāṅga tambe.

Tanpa tidur sepanjang malam, kemauannya selalu bangun, karena tiada sabar, keluar menuju medan perang keesokan harinya.

Untuk menanti datangnya pagi hari, mereka bersenang-senang dengan bermandi cahaya bulan: *hana n amajan vulan* (KAs IV, 18a). Aktivitas-aktivitas semacam itu benar-benar memperlihatkan konsep *lilā*, yaitu semacam permainan kosmis, yang di dalamnya Yang Mutlak menurutkan kehendaknya tanpa keinginan memperoleh buahnya. Konsep ketidakinginan itu memungkinkan Van Buitenen menyarankan bahwa *lilā* merupakan lawan dari *karman* (Van Buitenen, 1956: 192, n. 83), oleh karena ‘di dalam mencipta, menopang, dan menyerap dunia, Dewa tidak mempunyai sebab-akibat dan tidak ada akhir yang akan dicapai’. (Sax, 1991: 275; 2002: 20-63). Dengan demikian, *yuddha* yang diterapkan oleh Bhīṣma merupakan permainan kosmis, yang telah terbebas dari keinginan untuk memperoleh hasil.

4. *Yuddha* sebagai *Bhakti*

Jika keadaan Bhīṣma semacam itu dilihat dari sudut pandang *caturpuruṣārtha*, hal itu agaknya menunjuk pada *mokṣa*, yang merupakan *paramārtha* bagi manusia. Meskipun *mokṣa* melingkupi keberadaan Bhīṣma, dikatakan oleh Kṛṣṇa dalam *Bh.Gīta*, ia tetap bekerja dalam rangka melaksanakan *yuddha*. Dalam hal ini KAs IV, 10b menyatakan *lilā tvas nira mamuhum ri jōṇ sudevī*, berarti bahwa Bhīṣma melakukan *padasevana* ‘menghadap pada kakinya’ dan juga menjalankan *vandana*, ‘menyembah, memberi hormat’. Menurut Mitramiśra dalam *Bhaktiprakāśa*, *padasevana* dan *vandana* merupakan dua di antara sembilan macam sistem *bhakti*, yaitu *śravana*, *kīrtana*, *smarana*, *padasevana*, *arcana*, *vandana*, *daśya*, *sākhya*, *ātmanivedana* (Bühnemann, 1988: 81). Apa yang dilakukan oleh raja-raja sekutu Bhīṣma ternyata juga menyarankan pada *bhakti*, yakni mereka bersedia menjadi sahabat: *sākhya* dalam *yuddha*, dan juga menjadi abdi: *daśya*, karena mereka menyebut Bhīṣma sebagai tuannya: *saṅ tuhanya* (KAs IV, 16). *Svabhāva* yang termuat dalam *bhakti* ternyata mempunyai kesamaan dengan *lilā*, yakni keduanya dapat menjadi penyebab kebahagiaan manusia (Bühnemann, 1988: 81; Kinsley, 1972: 150-151).

Apabila dikembalikan pada teori *dhvani*, *vyañjaka* yang berupa *lilā* dan *bhakti* rupanya menyarankan dibangkitkannya *bhaktirasa*. Menurut Abhinavabhāratī, *bhaktirasa* dibangkitkan oleh *sthāyibhāva*,

yang bernama *rati*. Dalam kaitan ini, *rati* yang membangkitkan *bhaktirasa* agaknya memang berkaitan erat dengan *uântarasa* dan diusulkannya bahwa *bhaktirasa* ada di bawah *uântarasa* (Raghavan, 1940: 81). Keadaan semacam ini kiranya tampak dalam satuan naratif *prâyaṇa* dari *KAś*. *Yuddha* sebagai *lilâ* agaknya menyarankan pada bangkitnya *bhaktirasa* yang dinaungi oleh *uântarasa*. Bangkitnya *bhaktirasa* dalam *KAś* dapat menjadi lebih jelas dengan keterangan Rudraṭa, yang mengungkapkan tiga kategori *sthâyibhâva rati*, yang tidak berkaitan dengan masalah seksual, yaitu :

- 1) *Sthâyibhâva preyas* adalah *rati* yang mengantar pada *sâkhyâ*, 'persahabatan' (cf. *sâkhyâ* dalam *Bhaktiprakāśa*), dalam *KAś* tercermin pada hubungan antara para raja sekutu dan Bhîṣma.
- 2) *Sthâyibhâva vatsalya* adalah *rati* yang menunjukkan hubungan antara orang tua dan anak. Dalam *KAś* hal itu tercermin pada hubungan antara Bhîṣma dan Gandhavatî.
- 3) *Sthâyibhâva prîti* adalah *rati* yang memperlihatkan hubungan antara pemimpin dan pengikutnya, seorang raja dan pejabat bawahannya. Hal itu kiranya mengantar pada sistem *bhakti*: *daśya* (cf. *daśya* dalam *Bhaktiprakāśa*). Dalam *KAś*, hal itu dapat dijumpai adanya hubungan yang erat antara Bhîṣma dan para raja sekutu (cf. Raghavan, 1940: 108-109).

Di samping ketiga hal di atas, juga ditambahkan: *bhakti*, yaitu penghormatan kepada orang yang lebih tua dan kebaktian kepada Dewa : *ratiś cetor añjakata sukhabhogânukulyakṛt, sa prîti-maitri-sauharda-bhâvasamjñâś ca gacchati* (AK, ChV, Varendra ed., p. 124). Di antara *saṃprayogiki prîti*, *maitri*, *sauharda*, dan *bhâva*, *bhâva*-lah yang menjadi *sthâyibhâva bhakti* (Raghavan, 1940: 109; cf. Dhavamony, 1971: 17). Dari uraian di atas sekarang akan dapat dilihat hubungan erat antara *lilâ* dan *yuddha*, yang sebenarnya merupakan landasan bangkitnya *bhaktirasa*. Mengenai *bhakti* ini, secara lebih lanjut, dapat dijelaskan berdasarkan keterangan Kinsley yang menyatakan sebagai berikut.

In the bhakti tradition salvation is usually said to consist of union or communion with a particular deity or divine presence. This communion is described as

being transcendently delightful, intoxicating, blissful, and overwhelming. It causes stupor, weeping, laughing, intoxication, and impulsive dancing. It cause those who experience it most fully to act as if mad, or in fact to become mad, by begging, and stunning their minds. Communion with the divine in the Hindu tradition is rare described as comfortable, static or predictable. When man enters into a relationship with the divine or when the divine descends upon man, a topsy-turvy tumultuous, rambunctious affair gets underway, and this affair is appropriately described as mad (Kinsley, 1972: 304).

Bhakti adalah tanggapan cinta kasih manusia terhadap anugerah ilahi. Dalam anugerah itulah ia mengakui dirinya benar-benar tergantung demi kelepasannya. Menurut sekte-sekte *bhakti*, kelepasan diharapkan bukan dari teknik-teknik *yoga* atau praktik-praktik ritual, tetapi dari *prāsada anugraha*, ‘anugerah ilahi’. Doktrin *avatāra* melatarbelakangi prioritas inisiatif ilahi. Teologi *bhakti* menekankan resiprositas penyerahan kasih; untuk penyerahan diri *bhaktā* kepada *iṣṭadevatā* disebut *bhakti*, dan sebaliknya dinamakan *mukti* (Dhavamony, 1971: 23; cf. Anand, 1982: 52-65).

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *yuddha* yang akan dijalani oleh Bhīṣma ditampilkan dengan *līlā*, sebenarnya dipergunakan oleh *sang kavi* untuk membangkitkan *bhaktirasa*, yang menjadi pengikat satuan naratif *prāyaṇa* dan *vipralambha*. Dalam satuan naratif *vipralambha* itulah direntangkan kepedihan Gandhavatī dan kekasih para sekutu Bhīṣma (*Kaś* X, 10-15), yang didasari oleh *bhaktirasa*, yang nantinya akan semakin memperkuat keberadaan tipe *vīra*, yang melekat pada diri Bhīṣma.

5. Simpulan

Selanjutnya, perihal *bhaktirasa*, Ānandavardhana meyakini bahwa Kebahagiaan Tertinggi hanya dapat dicapai melalui jalur *bhakti*. Dengan *bhakti* seseorang akan jauh lebih menyelami kebahagiaan daripada kenikmatan secara literer. *Bhakti* merupakan penghayatan batin, yang akan mengantarkan seseorang pada pemahaman mengenai misteri proses dunia (Hiltebeitel, 1983:206-212). Dalam

KAś, ternyata *bhakti* menduduki tempat yang sangat penting, karena melalui pembudidayaan *bhaktirasa* menjadi *bhaktivīrāsa* baru dapat dicapai *uāntarasa*. Pembudidayaan *bhaktivīrāsa* dalam rangka pentingnya penghayatan *bhakti* di sepanjang *KAś*, kiranya akan sangat berguna bagi pemahaman Bhīṣma dalam *KAś* pada tataran yang lainnya.

Sebagai akhir dari pembicaraan pada bab ini, kiranya benar pernyataan Sinha yang dikutip berikut ini.

No literary appreciation of the Mahābhārata can be complete without studying the mind of Ānandavardhana which gripped the Mahābhārata problem as if in a single sweep and solved it to the entire satisfaction of the literary students of the Mahābhārata (Sinha 1977:72).

Demikian pula halnya, dengan berbagai transformasi-transformasi *MBh*, yang salah satunya adalah *KAś*, kiranya cukup beralasan untuk dikaji dan dipertimbangkan dengan menggunakan pemikiran Ānandavardhana, meskipun memang diperlukan penelitian yang berulang-ulang dan berhati-hati untuk pembedahan *KAś*, dan juga *kakavin-kakavin* Bali lainnya. Melalui analisis *dhvani yuddha* antara Bhīṣma dan Rāma Bhārgava dapat diperoleh pengertian bahwa apabila dilakukan pembacaan yang sangat saksama dan cermat secara gramatikal, akan dapat diperoleh pengertian yang sangat konseptual. *Yuddha* tidak sekadar peristiwa kekerasan, sebagaimana dimengerti secara umum, tetapi lebih merupakan peristiwa teologis dan filosofis, yakni *bhakti*, yang dalam konteks ini *gurubhakti*, yakni *bhakti* Bhīṣma kepada Rāma Bhārgava, *sang guru*, yang menganugerahinya berbagai macam pengetahuan. Melalui pemahaman terhadap *dhvani* Ānandavardhana dapat diperoleh pengertian bahwa bahasa yang tertata dengan cermat dan sistematis menyebabkan manusia menjadi arif dan bijaksana, karena pikirannya juga telah tertata dengan saksama, sehingga ia mampu menangkap *rasa* dan *satya* dari sebuah teks.

Daftar Pustaka

- Amaladass, Anand, 1984, *Philosophical Implications of Dhvani. Experience of Symbol Languages in Indian Aesthetics*. Vienna: Gerald & Co.
- Anand, Subhash, 1982, "Bhakti: a Meta-Puruṣārtha", *Jeevadhara. The Problem of Man XII*, no. 67, January-February, p. 52-65.
- Bühnemann, Gudrun, 1988, *Pūjā. A Study in Smartā Ritual*. Vienna: Gerold & Co.
- Creese, Helen, 1991a "Balinese Babad as Historical Source: A Reinterpretation of the Fall of Gelgel", *BKI 147*, afl. 2-3, hlm. 236-260.
- _____, 1991b, "Ūrī Surawīrya, Dewa Agung of Klungkung (c. 1722-1736): The Historical Context for Dating the Kakawin Pārthāyaṇa", *BKI 147*, afl. 4, hlm. 402-419.
- _____, 1998, "Pārthāyaṇa. The Journeying of Pārtha. An Eighteenth-Century Balinese Kakawin", *Bibliotheca Indonesica 27*. Leiden: KITLV-Press.
- Dhavamony, Mariasusai, 1971, *Love of God According to Śaiva Siddhanta. A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism*. Oxford: The Clarendon Press.
- Gerow, Edwin, 1971, *A Glossary of Indian Figures Speech*. The Hague : Mouton & Co.
- Hiltebeitel, Alf, 1983, "Toward a Coherent Study of Hinduism", *Religious Studies Review 9*, hlm. 206-212.
- Kinsley, David, 1972, "Without Krisna There Is No Song", *History of Religions 12*, no.4, hlm. 149-180
- Larson, G.L., 1976, "The Aesthetic (*Rasasvada*) and the Religious (*Brahmāsvada*) in Abhinavagupta's Kashmir Śaivism", *Philosophy East and West 26*, hlm. 371-387.
- Pigeaud, Th.G.Th., 1967, *Literature of Java. Vol. I* The Hague: Martinus Nijhoff.
- Raghavan, V., 1940, *The Number of Rasas*. Adyar: The Adyar Library.

- Rubinstein, R., 1988, *Beyond the Realm of the Senses: The Balinese Ritual of Kakawin Composition*. Sydney: Diss. The University of Sydney.
- Sanyal, J.M., n.d., *The Ūrimad-Bhagavatam of Krishna-Dwaipāyana Vyāsa*. 5 vols. Calcutta: Oriental Publishing Co.
- Sastry, Naganatha, P.V., 1991, *Kāvyaḷaṅkāra of Bhāmaha*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sax, Williams S., 1991, "Ritual and Performance in the Pāṇḍavalīlā of Garhwal", dalam: Arvind Sarma, (ed), *Essays on the Mahābhārata*. Leiden/Koln: E. J. Brill, hlm. 274-295.
- _____, 2002, *Dancing the Self. Personhood and Performance in the Pāṇḍav Līlā of Garhwal*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Scheuer, Jaques, 1975, "Śiva dans le Mahābhārata: L'Histoire d'Ambā/Śikhaṇḍī", *Puruṣārtha* 2, hlm. 67-86.
- Sinha, J.P., 1977, *The Mahābhārata. A Literary Study*. Delhi, etc.: Maharchand Lachhmandas.
- Underhill, Muriel Marion, 1921, *The Hindu Religious Year*. Calcutta: Association Press.
- Van Buitenen, J.A.B., 1956, *Ramanuja's Vedarthasamgraha*. Pune: Deccan College Monograph Series
- Zimmer, Heinrich, 1974, *Philosophies of India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Zoetmulder, P.J., 1974, *Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____, 1982, *Old Javanese-English Dictionary*. 2 vols. The Hague: Martinus Nijhoff.

KONTEKS MULTIKULTURAL *SÊRAT ASMARALAYA* DALAM KEHIDUPAN MASYARAKAT

*Hesti Mulyani**

1. Pendahuluan

Sêrat Asmaralaya tulisan Mas Ngabei Mangunwijaya merupakan suatu naskah perekam buah pikiran, pandangan hidup, dan berbagai informasi yang mempunyai peran dan fungsi penting dalam kehidupan masyarakat. Berbagai fungsi, di antaranya berkaitan dengan fisik naskah, seperti kertas, tulisan, tinta, bahasa, sistem sebagai produk sastra, dan materi yang diungkapkan oleh teks dalam *Sêrat Asmaralaya*. Peran, fungsi, dan manfaat *Sêrat Asmaralaya* dalam konteks multikultural dalam kehidupan masyarakat, jika dilihat dari kondisi fisik, bahasa, dan materi kandungannya dapat diuraikan sebagai berikut.

Fisik naskah yang terjangkau melalui bahan berupa kertas HVS polos. Bahan tulis yang pernah digunakan di Indonesia untuk menuliskan teks yang berbahasa Jawa Kuno adalah daun tal (lontar), *karas*, *pudak*, macam-macam jenis pandan (Zoetmulder, 1994:150-162), dan kertas Jawa (*gendhong*: yang dibuat dari kulit kayu). Bahan tulis kertas HVS itu menginformasikan bahwa bangsa Indonesia mengalami perkembangan pemakaian bahan tulis teks Jawa (teks *Sêrat Asmaralaya*) yang didatangkan dari Eropa. Hasil studi demikian akan menginformasikan juga tentang kemajuan berpikir dan kreativitas bangsa dalam menciptakan sarana penyampai buah

* Doktoranda, Magister Humaniora, dosen pada Jurusan Pendidikan Bahasa Daerah Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta

pikirannya (Chamamah-Soeratno, 1997:13). Dari segi tulisan, yang digunakan adalah tulisan Jawa Baru (*déntawyanjana* atau *carakan*). Hal itu dapat memberi informasi tentang sejarah perkembangan tulisan, yakni dari tulisan huruf Pallawa, huruf Arab, huruf Jawa Kuno, dan huruf Jawa Baru. Sementara itu, dari tinta yang dipakai, dapat diketahui macam tinta dan konsekuensinya, yakni tinta cetak yang digunakan mesin cetak untuk mencetak teks *Sêrat Asmaralaya*.

2. Konteks Bahasa, Sejarah, Religiusitas dalam Kehidupan Masyarakat

Dari konteks bahasa —dalam teks *Sêrat Asmaralaya* bermediumkan bahasa Jawa Baru—, konsekuensi kebahasaan memperlihatkan relevansi yang bermanfaat pada studi kebahasaan masa kini. Hal itu tidak dapat dilepaskan dari pengaruh penyebaran agama yang terjadi di Indonesia. Selain itu, dapat ditunjukkan, antara lain, adanya pengaruh unsur-unsur kebahasaan sebagai penyampaian agama Hindu yang bermediumkan bahasa Sansekerta, kemudian diserap ke dalam bahasa Jawa Kuno, bahasa Jawa Pertengahan, dan akhirnya ke dalam bahasa Jawa Baru. Unsur-unsur kebahasaan dari bahasa Sansekerta dan Jawa Kuno, antara lain, berupa kata *sanityasa*, *santa*, *budya*, *kamulyaning jagat*, dan *hyangrawi*. Di samping itu, juga ada pengaruh unsur-unsur kebahasaan sebagai sarana penyampaian agama Islam yang bermediumkan bahasa Arab, kemudian diserap ke dalam bahasa Jawa Baru. Unsur-unsur kebahasaan dari bahasa Arab itu, antara lain berupa kata *gaib*, *Muhammad*, *min kibar il warita*, *innallaha huwa assami' al-alim*, *la yukhayyalu*, *khayun la bi ruhini*, dan *khayun fi ad-daraini*. Informasi yang diangkat dari medium bahasa teks *Sêrat Asmaralaya* itu dapat membantu untuk mengungkapkan unsur-unsur bahasa Jawa secara diakronis dan dapat pula dipergunakan untuk melacak sejarah perkembangannya.

Dari konteks sejarah, sebagai fungsi dokumentasi data historis, hendaknya dipahami sesuai dengan kodratnya sebagai ciptaan sastra. Hal itu perlu diingat bahwa realita dalam karya sastra, yang memiliki kepaduan antara mimesis dan *creatio*, mempunyai hukumnya sendiri yang tidak sama dengan realita dalam fakta. Oleh karena itu, sebagai penyedia fakta dan data sejarah, karya sastra tidak dapat dipertanggungjawabkan secara penuh (Chamamah-Soeratno,

1997:15-17). Dengan demikian, kandungan teks *Sêrat Asmaralaya* menginformasikan bahwa masyarakat Jawa pernah diajarkan tentang masalah yang berhubungan dengan *manunggaling kawula Gusti*. Hal tersebut jelas berkaitan dengan aspek pendidikan yang dipandang masih relevan dengan kepentingan masa kini.

Dari konteks religiusitas, kandungan teks *Sêrat Asmaralaya* memberikan informasi bahwa masyarakat Jawa memperjuangkan perjalanan batin atau perjalanan rohani untuk mencapai kesempurnaan hidup. Hal itu disebut mistik atau tasawuf, atau ada yang menyebut dengan istilah *kawruh sangkan paraning dumadi* ‘pengetahuan tentang asal dan tujuan hidup’ (Magnis-Suseno, 1984:117). Manusia hendaknya selalu *éling* (ingat) akan kodrat manusia sebagai *kawula* (hamba), ingat akan asal usul sendiri, Yang Ilahi. Artinya, ingat akan *pandam* ‘pelita’, *pandom* ‘arah’, dan *pandum* ‘kesesuaian takaran sebab akibat’ yang berasal dari Tuhan. Hal itu dapat dilakukan dengan menggunakan rasa, yakni sarana untuk merasakan dalam segala dimensi tentang asal dan tujuan segala makhluk dalam keadaan bagaimanapun juga tetap sebagai *kawula* (hamba) Tuhan.

Mengenai hakikat Tuhan, dalam teks *Sêrat Asmaralaya* diuraikan bahwa cahaya atau *Nur Muhammad* itu memancar dan menyelimuti seluruh alam semesta. Pancaran cahayanya mempunyai warna dan bentuk yang bermacam-macam. Jadi, semua yang ada di alam semesta ini diliputi oleh cahaya, sebagaimana dikemukakan oleh Supadjar (2001: 22-23; 2000: 26) bahwa daun itu berwarna hijau; artinya, daun itu memantulkan atau memberikan hijau(-nya) cahaya. Dengan kata lain bahwa daun itu memantulkan cahaya hijau matahari. Akan tetapi, adalah salah jika dikatakan bahwa cahaya matahari itu hijau. Cahaya matahari juga merah sebagaimana dipantulkan oleh bunga mawar, atau dapat juga berwarna putih atau kuning langsung, atau bahkan sawo matang sebagaimana dipantulkan oleh kulit manusia, dan seterusnya. Semua pancaran cahaya itu adalah perwujudan kewaspadaan. Apabila kewaspadaan itu ada pada manusia, maka inti pusatnya tampak pada sorot mata. Apabila penglihatan manusia mencapai tingkat waspada, manusia itu dapat melihat keadaan seluruh alam semesta dan hanya kewaspadaan yang dapat membimbing ke sorga.

Dari pancaran cahaya yang terang benderang tanpa bayangan dan bersatu dengan *rahsa*, maka terjadilah manusia. Hal itu terjadi

karena *sabda*-Nya dan kehendak-Nya, *kun fayakun*. Dikemukakan oleh Supadjar (2001: 296-297) bahwa *kun* berarti sabda Tuhan, sabda Tuhan sekali untuk selamanya (Tuhan, seru sekalian alam), sedangkan *fayakun* berarti 'maka jadilah semuanya terbentang selamanya'. Dengan demikian, *kun fayakun* berarti 'semua yang ada di alam semesta ini terjadi karena sabda dan kehendak Tuhan'.

Berkenaan dengan hal tersebut, dapat dikatakan bahwa 'semua yang ada di alam semesta ini memantulkan pancaran cahaya Tuhan sehingga Tuhan itu adalah Cahaya Mahacahaya'. Di samping itu, segala "sesuatu" yang ada di alam semesta ini adalah "semua" yang harus berada pada "sesuatu" yang keluasannya melebihi "sesuatu" yang disifatkan sebagai "semua" itu. Artinya, segala sesuatu yang ada di alam semesta ini merupakan sifat dari Tuhan. Jadi, "semua" itu bukan "semua", melainkan masih ada sesuatu yang mengatasi kesemuanya itu, yakni Tuhan.

Suara manusia juga sebagai perwujudan adanya Tuhan. Jika suara itu lenyap dari tubuh manusia, berarti manusia itu mati. Begitu sebaliknya, manusia yang telah mati tidak akan dapat berbicara. Dengan demikian, yang menguasai hidup manusia adalah suara. Selain itu, angan-angan sebagai tempat atma (*angên-angên balé atma*) merupakan pertanda adanya Tuhan. Angan-angan sebagai tempat atma yang berada di dalam jantung yang menimbulkan dan menguasai keinginan, rasa, perasaan, *cipta*, *sir*, *panca maya*, dan pancaindera. Jika manusia dapat mengendalikan dan menjaga semua angan-angan agar tidak melakukan hal-hal yang tidak baik, maka manusia itu akan menemukan keadaannya yang sejati. Jika saat kematian akan datang, yang perlu dipersiapkan ialah cara menghilangkan *rasa* dari tubuh sehingga akhirnya, akan mendapatkan surga, yakni kenikmatan yang bermanfaat selamanya.

Alat kelamin perempuan, yakni *sulbi*, merupakan tempat kenikmatan sejati, yaitu rasa yang mendatangkan kemuliaan, dan dari tempat itu juga keluar awal kehidupan manusia. Dengan demikian, *sulbi* merupakan tempat yang suci. Oleh karena itu, *sulbi* perlu dijaga dari hal-hal yang tidak baik. Bila nanti saat kematian hampir tiba, rasa dan perasaan perlu dipusatkan pada *sulbi* sehingga kemuliaan dan keselamatan akan didapat.

Jiwa manusia merupakan tabir hidup yang sejati dan hakikat Tuhan. Manusia yang hidup tidak berpisah dengan siang dan

malam sesungguhnya merupakan pertanda bahwa Tuhan itu ada dan berdekatan dengan rasa manusia. Artinya, Tuhan itu berdekatan dan ada di dalam rasa manusia. Dengan demikian, hakikat Tuhan itu dipergunakan untuk menunjukkan subjek yang kekal, tidak terbatas, tidak bersyarat, sempurna, dan tidak berubah. Subjek itu tidak bergantung kepada yang lain. Di dalam diri-Nya terkandung segala sesuatu yang ada dan diri-Nya menciptakan segala sesuatu yang ada. Jadi, pemilik hakikat tersebut adalah Tuhan. Hakikat Tuhan adalah komprehensif, mono-pluralitas. Hal itu dibuktikan bahwa Tuhan tidak mengenal temporal, yakni tidak mengenal masa lalu (*alam adam maqđum, azali abadi*). *Alam adam* berarti alam yang terdahulu dan ada sejak *azali*. *Azali* berarti tiada awal atau tiada permulaan. *Abadi* berarti kekal selamanya, dan tiada berakhir (Simuh, 1988: 283).

Dalam teks *Sêrat Asmaralaya* dinyatakan bahwa Dzat Tuhan, yang menyebabkan sesuatu menjadi ada, memiliki berbagai macam *sifat* 'peri keadaan yang menurut kodratnya ada pada sesuatu (orang, benda, dsb.)' (Poerwadarminta, 1986: 943), *asma* 'nama' (Poerwadarminta, 1986: 62), dan *af'al* 'kelakuan, perbuatan' (Poerwadarminta, 1986:18). Tuhan digambarkan sebagai Dzat yang berkehendak dan berkarya secara aktif sebagai pencipta dan penguasa alam semesta. Dengan adanya *sifat*, *asma*, dan *af'al*, berarti bahwa *Sêrat Asmaralaya* mengajarkan paham ketuhanan yang bersifat *Theis* (Simuh, 1999: 215).

Dzat Tuhan diuraikan menjadi berbagai macam keadaan dan wujud (makhluk, benda, dsb.) yang ada di alam semesta ini. Adanya perpaduan *trimurti* (tiga kesatuan), yakni cahaya matahari (panas, api), cahaya bulan (dingin), dan angin (hawa, udara) dapat menimbulkan keseimbangan keadaan alam semesta, dilengkapi juga dengan adanya bumi (tanah), laut (air), dan semua makhluk ciptaan Tuhan yang berjalan sesuai dengan kodratnya di alam semesta ini.

Dalam konsepsi tentang manusia, *Sêrat Asmaralaya* mengetengahkan ajaran *martabat tujuh* yang berasal dari Kitab *Al Tuhfah al Mursalah ila Ruh al-Nabi* karya Muhammad Ibnu Fadlillah, (seorang Sufi India yang wafat 1620 M. (Simuh, 1999: 215). Lebih lanjut, Simuh (1999: 215-216) menguraikan bahwa *martabat tujuh* merupakan pengembangan dari suatu paham ketuhanan dalam tasawuf yang cenderung ke arah pantheistis-monis, yakni suatu

paham yang menyatakan bahwa semua yang ada di alam semesta ini merupakan aspek lahir dari satu hakikat yang tunggal, yaitu Tuhan.

Menurut Muhammad Ibnu Fadlillah, Tuhan sebagai Dzat mutlak yang *kadim* ‘pasti, apa yang dikatakan atau dijanjikan tentu terjadi’ (Poerwadarminta, 1986: 431), yang tidak dapat diketahui oleh pancaindera, akal, ataupun khayal (*waham*). Tuhan sebagai wujud mutlak baru dapat dikenal setelah *bertajjali* ‘menampakkan keluar’ sebanyak *tujuh martabat*. Ketujuh martabat itu berurutan sebagai berikut (Simuh, 1999: 215; Shihab, 2002: 82-83).

- 1) *Alam Ahadiyah*, ialah martabat Dzat yang bersifat *la' ta'yun* atau martabat sepi, yakni Dzat yang bersifat mutlak, tidak dapat dikenal oleh siapa pun; atau disebut juga *martabat indeterminasi* (ke-Esa-an absolut), yaitu martabat wujud Dzat Tuhan dalam kapasitas kesendirian yang tidak terpaut oleh sifat, nama, dan atribut-Nya sama sekali, bahkan untuk dideskripsikan sekalipun. Martabat ini disebut *martabat al-ahâdiyyah*, yaitu hakikat Tuhan yang tidak terjangkau oleh persepsi apa pun dari makhluk.
- 2) *Martabat Wahdat* disebut juga *Hakikat Muhammadiyah* (Nur Muhammad), ialah *permulaan ta'yun* (nyata yang pertama) merupakan kesatuan yang mengandung ketajaman yang belum ada pemisahan yang satu terhadap lainnya; belum ada pemisahan antara *ilmu*, *alim*, dan *maklum*; atau ibarat biji belum ada pemisah antara akar, batang, dan daun. Martabat ini juga disebut *martabat determinasi pertama*, yaitu pengetahuan Tuhan dalam kapasitas menyeluruh terhadap segala yang “ada” sewaktu masih dalam keadaan alam gaib, firman Tuhan kepada sesuatu yang akan di-”ada”-kan (dengan kata perintah *kun*) sebelum yang ada tersebut lahir dalam dunia nyata yang menjadi alam (kata berita *fayakun*).
- 3) *Martabat Wahidiyat* yang juga disebut sebagai *hakikat manusia* atau disebut juga *martabat determinasi kedua*. *Wahidiyat* adalah kesatuan yang mengandung kejamakan, dan merupakan *ta'yun kedua*, yakni setiap bagian telah tampak terpisah-pisah secara jelas. Ibarat ilmu Tuhan terhadap Dzat, sifat, asma, dan segala perwujudan telah pasti dalam ilmu Tuhan. Selain itu, ilmu Tuhan merupakan faktor penyebab keberadaan makhluk. Dari ketiga martabat batin (*Ahadiyah*, *Wahdat*, dan *Wahidiyat*) yang bersifat kadim, yakni prioritas dan aprioritas tidak berada dalam konteks

waktu, dan tetap, muncullah martabat lahir yang tunduk kepada konteks waktu sehingga proses kejadian di sini berlaku secara material.

- 4) *Martabat alam arwah* atau *martabat ruh*, yaitu martabat ketika segala yang “ada” mulai dideskripsikan secara material, yakni keberadaannya mulai terikat oleh ruang dan waktu.
- 5) *Martabat alam mitsal* atau *martabat ide*, ialah martabat ketika segenap yang ada menjadi konkret dalam bentuk kompleks (yakni keberadaan sesuatu memuat lebih dari satu komponen, terlepas dari halus atau tidak, abstrak atau konkret), yang tersusun secara halus, tidak dapat dibagi, dan tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya.
- 6) *Martabat alam ajsam (martabat kebendaan)*, ialah konkretnya segala yang ada dalam bentuk materi yang telah terukur, telah jelas tebal tipisnya, dan dapat dibagi-bagi.
- 7) *Martabat insan kamil* atau *martabat manusia*, ialah martabat yang mencakup segenap potensi kesempurnaan keenam martabat sebelumnya, yakni tiga martabat batin (*Ahadiyah*, *Wahdat*, dan *Wahidiyat*) dan tiga martabat lahir (*alam arwah*, *alam mitsal*, dan *alam ajsam*). Manusia dilihat dari persepektif ini adalah gambaran jelas dan personifikasi manifestasi ketuhanan. Manusia memiliki keistimewaan-keistimewaan martabat sebelumnya agar berpotensi menjangkau dan mampu mengenalnya.

Urutan *martabat tujuh* tersebut menunjukkan sistematika secara teratur dari urutan pertama sampai dengan ketujuh. Penempatan martabat kedua (*martabat Wahdat*) mendahului martabat ketujuh (*martabat insan kamil*) karena martabat kedua keberadaannya mendahului keberadaan semua makhluk, termasuk Nabi Adam a.s., sesuai dengan sabda Rasulullah s.a.w., “*Aku sudah menjadi nabi sewaktu Adam masih berada di antara air dan tanah liat*”. Manusia yang dimaksudkan dalam martabat itu bukan sembarang manusia, melainkan Rasulullah s.a.w, penutup nabi-nabi (Shihab, 2002: 83-84).

Berdasarkan pemahaman tersebut, dalam teks *Sêrat Asmaralaya* diuraikan hal-hal sebagai berikut.

- 1) *Sajaratul yakin* tumbuh di dalam alam yang hampa, sunyi senyap, azali abadi (IV.9-10). Artinya, pohon kehidupan yang

berada dalam ruang yang hampa dan sunyi senyap selamanya belum ada sesuatu pun. Hal itu merupakan hakikat Dzat mutlak yang kadim (Simuh, 1988: 234). Artinya, hakikat Dzat yang pasti dan ada paling dahulu adalah hidup sejati dengan perwujudan atma. Dalam ajaran *martabat tujuh*, hal itu termasuk di dalam martabat yang pertama, yakni *Alam* atau *Martabat Ahadiyat*. Hidup sejati yang diwujudkan dengan atma adalah inti yang terdalam bagi manusia, tidak dapat diketahui oleh siapa pun, baik keberadaannya di dalam *wadhag* manusia, bentuk, maupun warnanya karena terletak di luar Dzat. Dengan kata lain, atma itu tidak dapat diketahui bagaimana keadaannya dan tidak dapat diserupakan dengan apa pun. Hal itu merupakan hakikat Tuhan yang tidak terjangkau oleh persepsi apa pun oleh makhluk-Nya.

- 2) *Nur Muhammad* artinya cahaya yang terpuji. Diuraikan dalam teks *Sêrat Asmaralaya* bahwa *nur Muhammad* adalah cahaya putih dari Tuhan, sebagai perwujudan dan pancaran adanya Tuhan, yang berada melingkupi seluruh tubuh manusia dan bayangannya tercermin di dalam mata manusia (II.2-3). Dengan demikian, ketajaman dan kehidupan manusia terjadi karena adanya *nur Muhammad*. Itulah cahaya yang diakui sebagai tajali Dzat berada di dalam *nukat gaib*, merupakan sifat atma (Simuh, 1988: 234) dan *nur Muhammad* itu menjadi wahana *Martabat Wahdat*, yakni merupakan awal dari kenyataan yang dapat dikenal.
- 3) *Pramana* artinya denyut jantung atau atma yang menguasai semua yang ada di dalam tubuh dan bertempat di *utyaka guruloka* atau Baitul Makmur (singgasana Allah) (II.10-11). *Pramana* merupakan wahana *Martabat Wahidiyat*, yakni kesatuan yang mengandung kejamakan. Artinya, denyut jantung itu merupakan inti kehidupan yang menguasai kehidupan alat-alat halus yang ada di dalam tubuh sebagai perwujudan keberadaan makhluk.
- 4) *Cahya sêta* 'cahaya putih' yang berasal dari *nur Muhammad* sebesar lidi, yang mirip manusia yang hidup. Dia hadir sebelum manusia menemui ajalnya dan kemudian segera *muksa* 'lenyap' (II.25-26). Cahaya tersebut adalah hakikat suksma yang berada di alam arwah. Hal itu merupakan wahana *Martabat alam arwah* atau *ruh*, yakni keberadaan cahaya putih yang dideskripsikan dengan menggunakan ruang (berwahanakan wujud seperti

- manusia) dan waktu (hadir sebelum manusia menemui ajalnya).
- 5) *Cahaya gumilang pindha angganing tirta munggwing ron lumbu amaya-maya* (II.35) artinya cahaya bersinar terang seperti air berkilauan di atas daun keladi. Jika hal itu dipadukan dengan semua keinginan yang diangan-angankan, maka akan sungguh-sungguh menjadi jalan sempurna untuk kembali ke asal mula manusia sebelum ada dan dapat menyatu dengan Tuhan (II.36-37). Dalam martabat tujuh, angan-angan merupakan perwujudan *alam ajsam* atau *alam mitsal*.
 - 6) *Pakartining kamandhalu tansah amidrawèng dhiri turut ing dharah lan bayu, kang dharah kumêjot kosik angêbut swasana dados napasing wong mlêbu mêtu lira liru* (III.12.a-e, 13.a) artinya kerja air kehidupan selalu luluh di dalam tubuh sejalan dan mengikuti aliran darah dalam urat, sebagai jalan darah. Aliran darah bergerak cepat menjadi napas manusia yang keluar masuk berganti-ganti. Hal itu menunjukkan bahwa kehidupan manusia, yakni tubuh manusia tersusun secara materiil (air kehidupan, darah, dan napas yang menjadi tanda kehidupan) yang dapat dipisah-pisahkan dan dapat dibagi-bagi. Air kehidupan atau air mani membuat terjadinya kehidupan (*kaanané kang sajati / nèng mani woring sawiyos*, III.4.d-e), secara konkret air kehidupan itu ada dalam bentuk materi. Begitu juga darah dan napas. Jadi, ketiga bentuk materi tersebut menunjukkan *martabat kebendaan* atau *martabat alam ajsam*.
 - 7) *Mangka wrananira Hyang Widi / déra marmèng kaanan / sèsining rat sagung / dumunung nèng suwungira* / (I.1.e-h) artinya semua yang ada di dunia ini menjadi tabir adanya daya kehidupan dari Tuhan. Oleh karena itu, keadaan yang diberikan oleh Tuhan, yakni seisi dunia semuanya berada di dalam rahasia-Nya. Hubungan manusia dengan Dzat Tuhan adalah secara tidak langsung. Artinya, ada tabir yang menyekat antara mata-batin (untuk mengetahui adanya Dzat Tuhan dibutuhkan mata-hati atau kalbu atau rasa batiniah) dan Dzat Tuhan. Apabila tabir itu terbuka, hati atau kalbu manusia akan dapat langsung menerima cahaya Tuhan. Dengan demikian, secara jelas manusia menjadi personifikasi dan manifestasi ketuhanan. Manusia yang demikian dalam teks disebut telah mencapai sifat *waskitha* 'bijaksana'. Bila sudah demikian, berarti manusia telah mencapai penyatuan

diri dengan Tuhan. Dalam hal ini, tabir rahasia telah mencapai penyatuan diri dengan Tuhan. Tabir rahasia Tuhan (*warana kang wêrit*) dipandang sebagai wahana *martabat insan kamil* atau *martabat manusia*.

Hal-hal yang perlu diperhatikan dalam melakukan *sêmèdi* adalah sebagai berikut.

- 1) Mengendalikan hawa napsu (I.5,7-8), yakni *amarah* (sifat bodoh, kikir, serakah, pamarah), *sufiah* (sifat dermawan dan rela), *lawwamah* (sifat benci kejahatan), dan *mutmainah* (sifat murah hati dan tawakal) (Shihab, 2002: 88-90).
- 2) Pada waktu malam carilah tempat yang sepi untuk melakukan *sêmèdi*. *Sêmèdi* diawali dengan berkonsentrasi, kemudian mata memandang ujung hidung (*arga Tursina*), menyatukan jiwa dan pandangan mata dengan perjalanan napas dan hati, dilanjutkan dengan menyatukan seluruh jiwa dan raga. Apabila sudah terkumpul menjadi satu, seluruh isi tubuh terutama di dalam ruas-ruas tulang akan terasa ada yang bergerak karena terasa ada yang menarik. Hal itu akan terasa sampai di sumsum tulang. Jika sudah demikian, seluruh rasa dan perasaan duniawi akan hilang (IV.14-17).

Dengan demikian, yang ada hanya *atma*. Segala sesuatu yang ada di dalam tubuh bercampur menjadi satu dalam *atma* yang mulia, yakni dalam keadaan keheningan. Di dalam keheningan itu akan terasa kenikmatan yang tiada tara. Apabila telah mencapai keadaan yang demikian, segera berserah diri, menyesali kesalahan pada dzatnya sendiri. Kalau sudah demikian dapat dirasakan bahwa saat itu manusia merupakan pengejawantahan Tuhan, dapat diibaratkan *roro-roroning tunggal / tunggalira maksih kêkalih puniku* atau seperti *Krêsna-Wisnu (Wisnu-Murti)*, yakni Kresna yang sedang *dilènggahi* Dewa Wisnu (IV.18-21).

Dengan demikian, seorang manusia untuk dapat mencapai *Manunggaling Kawula-Gusti* hendaknya mencermati ajaran-ajaran yang diuraikan di atas yang diringkas sebagai berikut.

- 1) Laku badan jasmani, artinya selalu membersihkan hati (berhati suci, berbudi pekerti baik, dan halus dalam bertindak dan bertutur kata) dari sifat benci dan sakit hati, rela atas nasibnya (sabar),

merasa dirinya lemah, tidak berdaya (berhati-hati). Uraian tersebut merupakan laku yang berada dalam tataran *syariat*. Hal itu, ditunjukkan dalam teks I.2.d-e.

- 2) Laku batin atau laku *tarekat* artinya hati selalu berbuat dan mengutamakan hal-hal yang baik (setia kepada kemauan yang baik). Dalam hal ini, dalam teks ditunjukkan dalam teks I.2.e.
- 3) Laku hawa nafsu atau laku *hakikat* artinya berjiwa sabar dan membuat orang lain senang. Hal itu dinyatakan bahwa dalam melakukan sanggama hendaknya tidak terburu nafsu. Artinya, perlu penghayatan dalam menerima anugerah Tuhan yang berupa kenikmatan. Dalam melaksanakan perintah hendaknya juga selalu sabar, dan selalu membuat ketenangan hati sesama. Hal itu dinyatakan dalam teks I.2.a-c, I.1.c-j, dan teks I.2.a-c.
- 4) Laku hidup atau laku *makrifat* artinya hidup dengan penuh kehati-hatian dan keteguhan berdasarkan keheningan hati karena selalu ingat akan keutamaan. Hal itu ditunjukkan dalam teks I.2.f-j.

Pokok-pokok ajaran tersebut merupakan pengungkapan dasar-dasar ajaran Islam ke dalam bahasa dan gaya hidup orang Jawa, yang disebut dengan ajaran *tasawuf* atau mistik Islam Kejawen (Simuh, 1999:239-242). Hal itu dinyatakan bahwa hidup di dunia ini adalah nikmat dan baik, di samping adanya cobaan, godaan-godaan, dan ujian.

Selanjutnya, Simuh menyatakan bahwa hidup di dunia ini adalah suatu perjalanan untuk beramal menuju ke kehidupan yang lebih sempurna di alam baka atau menuju kesatuan kembali dengan Tuhannya, *Manunggaling Kawula-Gusti*. Dalam kehidupan di dunia ini manusia akan menghadapi ujian yang berat dan akan menentukan enak dan tidaknya, cepat dan lambatnya, lancar dan tidaknya, ringan dan beratnya, selamat dan tidaknya, dan sebagainya dalam menghadapi *sakaratul maut* atau *kiamat kubra*.

Untuk mempersiapkan diri dalam mencapai kematian yang sempurna, yakni menuju ke *Manunggaling Kawula-Gusti*, hendaknya manusia selalu melakukan empat macam laku di atas karena saat *sakaratul maut* tiba tidak dapat dipastikan. Jadi, bila sewaktu-waktu *sakaratul maut* datang, manusia telah siap untuk manunggal kembali dengan Gustinya. Manusia yang sanggup mencapai penghayatan kesatuan dengan Tuhan akan menjadi orang yang *waskitha*, yakni

‘orang yang mampu menyingkap rahasia alam gaib, dan dapat mengetahui suratan nasib yang telah digariskan Tuhan’ (Simuh, 1999:130), dan menjadi orang yang sempurna hidupnya (Simuh, 1988: 282). Hal itu dinyatakan dalam teks I.3.a-h.

Yang perlu diingat bahwa perjalanan hidup manusia, baik di dunia maupun sampai ke alam akhirat atau alam baka, itu hanya sekali. Artinya, jika perjalanan hidupnya salah, manusia akan terjerumus atau mendapatkan kesesatan. Sebaliknya, bila dalam perjalanan hidupnya benar, manusia akan mendapatkan kesempurnaan dan dapat kembali menyatu dengan Tuhannya. Oleh karena itu, hendaknya manusia selalu mengusahakan terus sepanjang hidupnya untuk mencapai dan menjaga keselamatan jiwa dan raga.

Untuk mewujudkan ketenteraman hidup, manusia berkewajiban mewujudkan untuk menjadi insan kamil. Insan kamil atau manusia sempurna adalah suatu wujud yang utuh dan merupakan perwujudan Illahi dan alam semesta. Manusia adalah citra Tuhan dan dalam kenyataannya dia adalah rantai yang menyatukan Tuhan dengan alam semesta. Manusia adalah tujuan utama di balik penciptaan alam, karena tidak ada ciptaan lain yang mempunyai sifat-sifat yang diperlukan untuk menjadi cermin sifat-sifat Illahi yang sesungguhnya. Manusia sempurna atau insan kamil itu dalam teks *Sêrat Asmaralaya* disebut dengan manusia yang *waskitha* atau berhati *pramana*, yakni manusia yang dapat mengendalikan atau bahkan menghentikan hawa nafsu jahat (*panca maya*, *pancasmara*, dan pancaindera).

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwa teks *Sêrat Asmaralaya* mengajarkan paham kesatuan antara manusia dan Tuhan, *Manunggaling Kawula-Gusti*. Paham tersebut mengandung makna bahwa manusia yang berasal dari Tuhan, harus berusaha untuk dapat bersatu kembali dengan Tuhan. Kesatuan kembali antara manusia dan Tuhan dapat dicapai melalui penghayatan mistis, seperti umumnya dalam setiap ajaran mistik, dengan cara sebagai berikut.

Melaksanakan semadi, yakni mengheningkan cipta dengan sungguh-sungguh dalam pemujaan sehingga dapat melaksanakan mati di dalam hidup atau hidup di dalam mati. Mengurangi makan dan minum setiap hari, menahan hawa nafsu, dan bersemadi, yakni diawali dengan niat yang sungguh-sungguh, kemudian menyatukan dan menguasai pancaindera, mengecilkan mata dan mengarahkan pandangan ke ujung hidung sambil menyatukan denyut jantung dengan

memejamkan mata, kemudian mengatur napas sambil memejamkan mata. Setelah itu, seluruh isi tubuh, yakni di dalam persendian atau tulang-tulang sendi terasa bergerak dan berpindah, karena tertarik oleh organ tubuh; perlahan-lahan dapat bersatu dan merasuk sampai ke hati, menimbulkan rasa seperti teriris, sampai ke dalam sungsum, kemudian terasa bercampur dengan hilangnya perasaan, lalu perasaan itu diturunkan ke jiwa. Percampuran warna dan bentuk organ tubuh tersasa nikmat seperti kenikmatan saat bersanggama. Jika penghayatan itu sudah dapat tercapai berarti tercapailah kesatuan manusia dengan Tuhan. Kesatuan itu merupakan kesatuan sementara karena manusia, dalam hal ini, adalah pengejawantahan Tuhan, seperti *Kresna-Wisnu* atau *Wisnu-Murti*, yakni Kresna yang sedang *dilénggahi* Dewa Wisnu, *loro-loroning atunggal*.

Dalam perjalanannya yang lebih dari 70 tahun (terbit 1929 sampai 2002), kandungan teks *Sêrat Asmaralaya* memiliki peran yang masih fungsional dan relevan bagi masyarakat Jawa, kendatipun masyarakat Jawa sudah mengalami pergantian masa pemerintahan dan tentu saja mengalami berbagai macam kebudayaan atau mengalami multikultural, mengalami perubahan atau perkembangan kebudayaan setempat maupun pengaruh dari kebudayaan lain.

3. Simpulan

Dalam simpulan ini dapat dikemukakan hal-hal sebagai berikut.

- 1) Naskah *Sêrat Asmaralaya* menyimpan sejumlah unsur multikultural Jawa sebagai nilai-nilai luhur warisan nenek moyang bangsa yang diabadikan oleh M. Ng. Mangunwijaya yang masih relevan bagi kehidupan masa kini.
- 2) Pendekatan terhadap naskah *Sêrat Asmaralaya* dapat mengungkapkan segi permaskahan dan tekstual.
- 3) Unsur-unsur multikultural Jawa yang terungkap dalam naskah *Sêrat Asmaralaya* meliputi aspek fisik naskah, bahasa, dan materi-materi kandungan naskah yang mencakup sejarah dan religiusitas. Nilai-nilai yang terungkap menunjukkan perannya yang fungsional bagi kehidupan masyarakat, khususnya masyarakat Jawa.

Daftar Pustaka

- Chamamah-Soeratno, Siti. 1997. "Naskah Lama dan Relevansinya dengan Masa Kini". *Tradisi Tulis Nusantara*. Cetakan pertama. Masyarakat Pernaskahan Nusantara.
- Magnis-Suseno, Frans. 1984. *Etika Jawa, Sebuah Analisa Filsafati tentang Kebijakan-sanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Mangunwijaya, M.Ng. 1929. *Sêrat Asmaralaya, Anyariyosakên Bab Kawruh Kasampurnan Piridan saking Wasitaning Guru-guru ingkang sami Amêdharakên Têkading Kasidan*. Kediri: Tan Khoen Swie.
- Poerwadarminta, W.J.S. 1986. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Shihab, Alwi. 2002. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita (Suatu Studi terhadap Sêrat Wirid Hidayat Jati)*. Jakarta: UI Press.
- Simuh. 1999. *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Supadjar, Damardjati. 2000. *Filsafat Ketuhanan, Menurut Alfred North Whitehead*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- 2001. *Nawang Sari: Butir-butir Renungan Agama, Spiritualitas, Budaya*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Zoetmulder, P.J. 1991. *Manunggaling Kawula Gusti, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. Penerjemah Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia.

TRADISI SPIRITUAL DAN SASTRA SUCI DALAM MASYARAKAT JAWA

*H. Bani Sudardi**

1. Pendahuluan

Fakta kebudayaan dapat dibagi menjadi tiga, yaitu (1) artefak, (2) sosiofak, dan (3) mentifak. Artefak berupa benda-benda yang berhubungan dengan kebudayaan yang merupakan bentuk konkret yang dapat dicerap dengan pancaindra, seperti keris, pakaian, bangunan, dan alat-alat dapur. Sosiofak adalah fakta sosial yang mengatur hubungan antarmanusia yang terbentuk dalam lembaga-lembaga sosial, seperti paguyupan, arisan, tradisi lebaran, hubungan kekerabatan, dan tatanan pemerintahan. Sosiofak dapat dibaca dalam tata hubungan antaranggota masyarakat dalam wujud tingkah laku mereka. Mentifak adalah fakta mental. Bentuknya berupa ide-ide yang bersifat abstrak, berupa konsep-konsep, paham, kepercayaan, dan sebagainya.

Dalam realitas budaya, ketiga fakta kebudayaan tersebut saling berkait, bahkan muncul secara simultan. Sebagai misal, artefak pakaian melambangkan sosiofak tertentu. Pakaian tertentu milik kelas sosial tertentu atau dipakai dalam peristiwa sosial tertentu. Namun, di dalam berpakaian tersebut terkandung juga fakta mental yang berupa konsep-konsep tentang pakaian, seperti ungkapan “*ajining dhiri gumantung lathi, ajining sarira gumantung busana*”. Fakta tersebut ditingkatkan kepada pengalaman mental substansial yang lebih hakiki, seperti terungkap dalam *Wedhatama*, “*agama ageming ajī*”.

* Profesor, Doktor, Magister Humaniora. Saat ini menjabat sebagai Kaprodi S2 Kajian Budaya, Program Pascasarjana, Universitas Sebelas Maret.

Berbagai nama motif batik juga terkandung pesan-pesan spiritual seperti sida mukti, sida luhur, sekar jagat, dan sandang pangan.

Dari ketiga jenis fakta kebudayaan, fakta mental merupakan suatu fakta yang “menjiwai” semua kegiatan manusia. Fakta mental merupakan penggerak aktivitas suatu masyarakat. Menurut pandangan strukturalisme genetik (Damono, 1975), suatu fakta budaya mengandung pandangan dunia (*vision du monde*). Pandangan dunia tersebut berkaitan dengan latar belakang sosial, budaya, dan sejarah masyarakat pemiliknya.

Salah satu unsur penggerak tradisi spiritual yang berkembang di Jawa adalah adanya narasi yang menjadi latar belakang dijalankannya suatu tradisi spiritual. Narasi tersebut identik dengan *sastra suci* yang keberadaannya menjadi roh dari suatu prosesi ritual. Tulisan ini mencoba mengungkap keberadaan sastra suci yang muncul dalam tradisi spiritual masyarakat Jawa.

2. Tradisi Spiritual dan Sastra Suci

Tradisi spiritual adalah fakta mental yang akan terjelma dalam berbagai aktivitas keseharian masyarakat pemiliknya. Aspek budaya ini merupakan aspek yang berkaitan dengan kerohanian. Tradisi spiritual dalam antropologi dikaitkan dengan sistem religi. Sistem religi merupakan unsur budaya yang banyak diperhatikan karena unsur tersebut merupakan unsur yang menonjol dan hampir terdapat pada setiap suku bangsa dengan keanekaragamannya. Religi ini biasanya disertai dengan suatu upacara khusus. Tradisi spiritual pada umumnya berkaitan dengan kepercayaan kepada kekuatan-kekuatan adikodrati yang berada di sekitar manusia. Menurut antropolog Rudolf Otto (dalam Koentjaraningrat, 1983) dalam bukunya *Das Heilige* “Yang Keramat” (1917), sistem religi berpusat pada konsep tentang hal yang gaib (*mysterium*), hal yang dahsyat (*tremendum*), dan keramat (*sacer*).

Kekuatan adikodrati di atas merupakan kekuatan yang mempesona manusia yang tidak dapat dijangkau dengan akal pikiran dan pancaindera yang menimbulkan hasrat setiap manusia untuk “menyatu” dengannya. Konsep inilah yang dalam bahasa Jawa dikenal “*weruh asal usuling dumadi*” yang dalam realisasinya akan maujud dalam bentuk doktrin-doktrin, upacara ritual, ziarah, laku

batin, dan sebagainya.

Satu hal yang patut diperhatikan dalam tradisi spiritual adalah adanya sastra suci yang menjadi latar belakang munculnya tradisi tersebut. Seringkali, tradisi spiritual adalah reaktualisasi peristiwa masa lalu untuk menunjukkan supremasi atas kekuatan buruk yang dapat ditaklukkan.

Yang dimaksud sastra suci dalam artikel ini adalah sejumlah narasi, baik tulis maupun lisan yang menjadi roh dari pelaksanaan suatu tradisi spiritual. Sastra suci kadang-kadang tidak maujud secara utuh, tetapi dalam potongan-potongan kisah yang perlu direkonstruksi. Keberadaannya juga sering hanya dalam ingatan pelaku tradisi sehingga mendesak untuk diadakan suatu identifikasi, dokumentasi, dan konservasi karena di dalamnya juga terkandung kearifan lokal yang berguna dalam menjaga eksistensi budaya nasional. Seringkali pula, kedudukan sastra suci mengalami degradasi sehingga hanya disebut sastra lisan, *gugon tuhon*, takhayul, ataupun cerita rakyat. Hal itu berbeda dengan sastra suci dari luar, seperti *Mahabharata* dan *Ramayana*, yang di dalamnya dianggap mengandung nilai-nilai budi pekerti/ darma yang diteladani sepanjang masa.

Sastra suci mengandung suatu sistem kepercayaan dan gagasan, pelajaran, aturan, dongeng suci (mitologi) yang biasa menjadi inti dilakukannya upacara. Di dalam masyarakat Jawa, sastra suci biasanya terpisah-pisah dan banyak versi. Misalnya, sastra suci tentang Ratu Kidul yang berkaitan dengan tradisi, seperti larung pakaian wanita dan semadi di pantai, pada tiap-tiap daerah memiliki versi sendiri-sendiri dan versi tersebut pada umumnya tersebar secara lisan saja.

3. Karakter Tradisi Spiritual Jawa

Nilai-nilai Jawa bisa dikatakan sebagai salah satu dari kebijakan tradisional dunia yang teramat berharga. Kearifan yang dikandungnya begitu mendalam dan agung. Dengan penekanan pada harmoni dan sinkretismenya, Jawa suatu ketika dalam sejarah kita, pernah menjadi “perekat budaya” bagi hingar- bingar kehidupan politik (dan keagamaan) yang penuh pertentangan. Jawa menjadi “kultur penyangga” bagi kelangsungan kita sebagai bangsa dengan ragam bahasa, etnik, agama, dan ekspresi-ekspresi politik dari

keragaman tersebut (Kata Pengantar buku *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*, Paul Sange, 1998).

Tradisi spiritual merupakan salah satu ciri khas budaya Jawa. Hal itu terjadi karena budaya Jawa selalu berusaha membangun hubungan harmonis dengan Tuhan. Hubungan tersebut disimbolkan dengan berbagai ritual. Hal tersebut dikembangkan pula dengan mengadopsi budaya dari luar. Contoh tradisi spiritual Jawa adalah kenduri, sajen, sadran, dan tirakatan.

Di dunia ini tidak ada satu pun kebudayaan yang tidak terpengaruh budaya lain. Pada prinsipnya suatu kebudayaan selalu berinteraksi dan mengalami perubahan. Kebudayaan Jawa merupakan warisan kebudayaan dunia yang telah melewati masa yang panjang yang di dalamnya selalu terjadi perubahan-perubahan. Kalau dipertanyakan, manakah kebudayaan yang betul-betul asli Jawa, hampir pasti kita tidak dapat menjelaskan dengan sebaik-baiknya. Hampir semua warisan budaya Jawa terdapat pengaruh unsur luar.

Kapankah kebudayaan Jawa mulai ada? Pulau Jawa mungkin merupakan titik awal perkembangan kebudayaan manusia. Sepanjang aliran Bengawan Solo/ situs Sangiran ditemukan manusia awal *pithecanthropus erectus*/ *homo soloensis*. Namun, bukti awal kebudayaan Jawa masih sangat samar (catatan awal abad ke-5 di Jawa Barat). Kemungkinan Pulau Jawa menjadi pusat awal sejarah nusantara. Setidaknya, selama rentang waktu 16 abad, Pulau Jawa menjadi pusat kekuasaan di Nusantara. Kronologi tentang sejarah perkembangan Jawa berdasar perkembangan dinasti dapat dilihat di tabel berikut.

JAWA BARAT	JAWA TENGAH	JAWA TIMUR
Tarumanegara (abad 5)	Kalingga (abad 7)	
	Syailendra (abad 8)	
	Sanjaya (abad 9)	
		Kahuriapan (abad 10)
		Kediri/Jenggala (abad 12)

		Singasari (abad 13)
Galuh-Pajajaran		Majapahit (abad 14)
	Demak (abad 16)	
Cirebon-Banten	Pajang (abad 16)	
	Mataram (Abad 17)	
	Mataram	
	Kartasura (abad 18)	
	Surakarta	
	Yogyakarta	
INDONESIA (abad 20)		

Dalam rentang waktu 16 abad, pandangan dunia, khususnya dasar-dasar tradisi spiritual yang berkaitan dengan agama-agama besar, juga mengalami perubahan-perubahan.

Tradisi spiritual Jawa memiliki ciri yang dinamis. Budaya tersebut selalu berusaha menyesuaikan dengan situasi dan kondisi. Pada umumnya, tradisi spiritual Jawa tidaklah homogen. Setidaknya ada dua kutub ciri budaya Jawa, yakni budaya pedalaman dan budaya pesisiran. Pada dasarnya tradisi spiritual Jawa tidak tetap, tetapi berubah sepanjang masa. Sebagai ilustrasi adalah tradisi nyadran yang merupakan salah satu bentuk tradisi spiritual yang merata dan menjadi salah satu ciri tradisi spiritual Jawa, yakni menjunjung tinggi leluhur.

Dalam masyarakat Jawa terdapat tradisi nyadran. Bulan Jawa menyediakan waktu khusus untuk *nyadran*, pada bulan Ruwah. Pada saat itu, orang Jawa dari berbagai penjuru datang ke makam-makam leluhurnya untuk berdoa. Disediakan aneka sesaji dan pembacaan dzikir dan tahlil. Tidak jarang pula, dalam acara tersebut dipentaskan pertunjukan yang menjadi kegemaran para leluhur. Misalnya, pementasan wayang atau *cokekan* di sekitar kuburan dengan maksud sebagai bakti dan penghibur kepada para leluhur yang berada di alam baka.

Kalau kita cari akar budaya nyadran ke tradisi Islam, ternyata dalam ajaran Islam tidak ada ajaran tentang nyadran. Yang ada hanyalah ajaran ziarah kubur yang dapat dilakukan setiap saat. Berdoa untuk orang tua merupakan ajaran dalam agama yang dapat dilakukan kapan pun, baik

ketika orang tua masih hidup maupun sudah meninggal, serta di mana pun kita berada dapat berdoa kepada orang tua. Bulan Ruwah dalam tradisi Islam tidak disebut Ruwah, tetapi Sya'ban yang merupakan bulan baik, tritunggal dengan Rajab, Sya'ban, dan Ramadhan yang diibaratkan Rajab sebagai menanam pahala, Sya'ban sebagai merawat, dan Ramadhan sebagai panen pahala.

Tradisi nyadran ternyata berakar dari tradisi Majapahit yang disebut upacara **sradha**, yakni upacara untuk bhakti kepada orang tua. Tradisi itu tidak memiliki akar dalam tradisi Islam, tetapi menggunakan unsur-unsur Islam dalam pelaksanaan tradisi.

Tradisi spiritual Jawa juga memiliki ciri adaptif dan toleransi. Budaya Jawa memiliki tradisi "*momot*". Kebudayaan Jawa memiliki kemampuan mengolah unsur dari luar menjadi miliknya. Bila kita perhatikan aliran-aliran kebatinan (kejawen) di Jawa dewasa ini, tampak bahwa ajaran-ajaran dalam aliran kebatinan tersebut merupakan pengolahan dari unsur-unsur luar yang dipadu dengan berbagai konsep pemikiran khas Jawa.

Kebudayaan Jawa juga bersifat evolutif. Hal itu sesuai dengan sifat orang Jawa yang selalu ingin menjaga harmoni dengan lingkungan. Oleh karena itu, tradisi spiritual tampak tidak mengalami perkembangan secara drastis. Namun, bila diperhatikan, setiap tradisi spiritual sebenarnya juga mengalami perkembangan. Hal itu sesuai dengan filsafat Jawa "*alon-alon waton kelakon*". Pengaruh luar diterima dengan "*dicerna*" dahulu. Hal ini merupakan salah satu kelemahan budaya Jawa yang bila menerima suatu pembaharuan secara mendadak akan mengalami *shock culture*.

4. Sastra Suci Masyarakat Jawa

Sebagaimana diungkapkan di atas, tradisi spiritual merupakan mentifak yang berupa ide-ide abstrak yang dikaitkan dengan konsep kerohanian suatu bangsa. Namun, konsep tersebut akan maujud dalam bentuk aktualisasi yang beragam. Bentuk-bentuk aktualisasi tradisi spiritual tersebut setidaknya maujud dalam 3 bentuk sebagai berikut.

- 1) Sistem Keyakinan
- 2) Sastra Suci
- 3) Ritual/ Prosesi (saat, sesaji, pelaku, tempat)

Tradisi spiritual memiliki dasar-dasar pemahaman yang berkaitan dengan sistem kepercayaan, konsep makhluk halus, hal-hal gaib, dan sebagainya. Aneka sesaji yang dibuat dalam suatu ritual memiliki makna dan maksud tertentu yang berkaitan dengan kepercayaan bahwa di sekitar manusia ada makhluk-makhluk gaib yang memerlukan sesaji tersebut. Tindakan seseorang untuk melakukan ritual seperti *tapa mendhem* (bertapa dengan badan dipendam dalam tanah), *pasa mutih* (puasa dengan berbuka nasi dan air putih saja), dan sebagainya dalam rangka mencapai cita-cita tidak lain karena adanya konsep bahwa cara tersebut dapat "memaksa" Yang Mahakuasa untuk mengabulkan. Kunjungan ke makam-makam keramat juga dilandasi konsep bahwa roh yang dimakamkan di tempat tersebut dapat membantu mengabulkan cita-citanya. Oleh karena itu, makam-makam keramat di Jawa, seperti makam para Wali dan tokoh-tokoh penting seperti Pangeran Sambernyawa di Mangadeg tidak pernah sepi pengunjung, bahkan ada yang berhari-hari melakukan laku prihatin dengan tinggal di makam (lihat Sudardi, 1995).

Dalam suatu tradisi spiritual sering ditemukan suatu sastra suci yang menjadi dasar dilaksanakannya suatu ritual tertentu. Sastra suci tersebut dapat tertulis ataupun hanya ada dalam ingatan lisan masyarakat yang merupakan bagian dari folklor (Dasuki, 1996). Sarana pengingat dapat berupa artefak, batu, gejala alam, dan sebagainya. Tradisi ziarah ke Gunung Kemukus berkaitan dengan kisah tentang Pangeran Samodra dan Dewi Ontrowulan yang menurut salah satu kisah dimakamkan dalam satu liang di Gunung Kemukus. Sarana pengingat lain berupa pertunjukan cerita, seperti kentrung (tukang jorah) yang menceritakan kisah para tokoh (Sudardi, 1995).

Kisah Pangeran Sambernyawa di Nglaroh, Wonogiri juga memiliki artefak-artefak seperti watu dakon, makam Patah Hati, Sendang Siwani yang masing-masing memiliki kisah sendiri-sendiri (Sudardi, 1995)..

Kisah-kisah yang berkaitan dengan tradisi spiritual yang dapat kita sebut sebagai sastra suci tersebut perlu mendapat perhatian karena seringkali merupakan ritual-ritual yang dilakukan. Berikut hubungan sastra suci berupa kisah-kisah dengan tradisi spiritual masyarakat Jawa.

5. Sastra Suci Mondosiyo

Tradisi Mandasiya di Tawangmangu, Karanganyar berkaitan dengan peringatan tewasnya Ratu Baka yang kemudian menjelma menjadi komoditas pertanian, seperti kentang, pisang, brambang, dan bawang, adalah contoh sastra suci yang sampai saat ini masih dikaitkan dengan tradisi ritual Mandasiya (Sudardi, 1996).

Tradisi Mandasiya adalah tradisi menyiram watu gilang yang ada di dusun Pancot, Kalisoro, Karanganyar dengan air tape yang sudah diperam sekitar 210 hari. Tradisi itu selalu dilaksanakan pada hari Selasa Kliwon, wuku Mandasiya. Mandasiya adalah nama salah satu wuku dalam sistem penanggalan pawukon yang terdiri atas 30 wuku dengan usia 1 wuku 7 hari sehingga satu putaran pawukon berusia 210 hari.

Tradisi ini berdasarkan sastra suci yang mengisahkan pembebasan suatu wilayah Tawangmangu dari mara bahaya penguasa lalim yang suka memakan orang bernama Prabu Baka. Baka ini suka memakan orang sehingga setiap hari harus disediakan seorang warga untuk dimakan.

Seorang pengembara bernama Gatotkaca atau Kacanegara dari langit melihat tangis penduduk yang menderita tersebut. Gatotkaca kemudian menyediakan diri untuk dimakan Prabu Baka. Ketika akan dimakan, Gatotkaca lalu *memancat* (naik ke pundak dengan kaki) ke bahu Prabu Baka. Ia kemudian membanting kepala Prabu Baka di watu gilang. Peristiwa itu terjadi pada hari Selasa Kliwon, wuku Mandasiya sehingga tempat tersebut diberi nama Pancot dari kata *pancat*.

Prabu Baka yang tewas oleh Raden Gatotkaca kemudian menjelma menjadi berbagai komoditas yang saat ini tumbuh subur di Tawangmangu. Jari-jari tangan menjadi pisang, geraham belakang menjadi brambang, geraham depan menjadi bawang putih, otak menjadi gunung gamping, dan buah pelir menjadi kentang. Prabu Baka berpesan agar setiap hari kematiannya (Selasa Kliwon, wuku Mondosiyo) diingat dengan menyiramkan air badheg (minuman keras dari air tape ketan yang diperam).

Pada titik ini sebenarnya terjadi pergeseran nilai kepahlawanan. Yang dianggap pahlawan justru Prabu Baka yang tubuhnya menjelma menjadi berbagai komoditas Tawangmangu. Sementara, Gatotkaca

yang membebaskan rakyat dari kesengsaraan tidak mendapatkan pemujaan yang sewajarnya.

Kisah tentang Prabu Baka tersebut tampaknya merupakan versi dari cerita Ajisaka. Dalam cerita Ajisaka, Dewatacengkar yang suka memakan orang berhasil ditewaskan dengan tipu muslihat. Tampaknya tokoh Gatotkaca juga menjadi tokoh mitologis rakyat di lereng Lawu. Di Lereng Lawu terdapat tempat yang diberi nama Pringgondani. Dalam cerita pewayangan, Pringgondani adalah istana Gatotkaca. Seorang tetua adat di Candi Sukuh yang pernah penulis wawancarai menuturkan bahwa sampai saat ini Gatotkaca masih bersemayam di Pringgondani bersama dengan para raksasa makluk halus yang mendiami lereng Lawu.

6. Sastra Suci tentang Anak Berambut Gembel

Di Dataran Tinggi Dieng, yang termasuk wilayah Kabupaten Wonosobo dan Banjarnegara terdapat fakta bahwa beberapa anak berambut gembel. Rambut tersebut muncul ketika anak masih balita yang didahului dengan panas tinggi dan bintik merah di kepala. Penduduk setempat percaya, bila terjadi hal demikian, maka anak tersebut akan berambut gembel.

Asal-usul rambut gembel tersebut muncul dalam cerita etiologi (Sudardi, 1996). Cerita etiologis tentang asal-usul anak berambut gembel di Dieng berkaitan dengan titipan Ki Kala Dete, nenek moyang orang Dieng yang akan menitipkan rambut gembelnya kepada anak cucu. Rambut gembel tersebut harus dipotong dengan sesaji tertentu agar anak terbebas dari mara bahaya dalam kehidupan.

Menurut sastra suci Dieng diceritakan bahwa kota Wonosobo merupakan hasil jerih payah tiga orang sakti yang bernama Kyai Karim, Kyai Walik, dan Ki Kaladete. Setelah kota Wonosobo terbentuk, Ki Kaladete memilih mengasingkan diri di tempat sunyi, yaitu di Gunung Dieng. Ia bertapa brata di sekitar Kawah Sikidang. Karena sangat *gentur* (lama) tapanya, maka Ki Kaladete digambarkan memiliki rambut gembel. Hal yang dilakukan Ki Kaladete itu merupakan hal yang sesuai dengan kondisi Dieng. Sejak zaman purba Dieng memang merupakan tempat menyepi untuk melakukan kegiatan spiritual. Hal ini terbukti masih ditemukannya banyak candi dan darmasala sebagai pusat kegiatan ritual di zaman dahulu.

Ki Kaladete konon tidak meninggal dunia, tetapi muksa, yakni meninggal bersama jasadnya menjadi makhluk halus. Ki Kaladete juga berpesan bahwa anak cucunya nanti akan dititipi tanda. Tanda tersebut berupa rambut gembel.

Rambut gembel merupakan hal yang perlu disingkirkan apabila anak telah mendekati usia lima sampai sepuluh tahun. Untuk menyingkirkan rambut gembel, rambut perlu pemotongan. Pemotongan itu disebut ruwat rambut gembel. Ruwatan dilakukan setelah anak-anak sudah memiliki akal, yaitu sudah dapat berbicara dan meminta sesuatu. Anak-anak berambut gembel itu akan meminta sesuatu. Kadang-kadang permintaannya sangat sederhana, misalnya minta tempe goreng, *rempelo* ayam, daging ayam, dan *blangreng* (nama makanan), sepeda.. Untuk menyenangkan anak-anak, pemotongan rambut gembel biasanya juga diiringi kesenian tradisionil, seperti éblék (kuda lumping), lénggér (tayub), dan topeng. Kesenian tersebut dapat atas permintaan anak berambut gembel, dapat pula karena untuk bersenang-senang saja. Pemotongan rambut gembel merupakan salah satu bentuk hajatan/ ritual khas Dieng. Kadang-kadang, upacara tersebut diberitakan secara gencar, misalnya dengan spanduk, dan pihak yang berhajat juga menerima sumbangan layaknya mempunyai hajat yang besar.

7. Penutup

Dua tradisi spiritual yang disajikan di atas hanya contoh di antara sekian ratus tradisi dalam budaya Jawa yang memiliki sastra suci. Dewasa ini, sastra suci perlu mendapat perhatian khusus. Pada beberapa kasus, ketika tradisi masih berlangsung, sastra suci yang menjadi latar belakang dan mengandung kearifan lokal justru dilupakan oleh pemilik tradisi.

Sastra suci tersebut perlu dikaji secara saksama, didokumentasikan, dan direaktualisasikan kepada pemilik tradisi agar secara bebas mereka dapat melakukan interpretasi demi pengembangan di masa depan.

Daftar Pustaka

- Damono, Sapardi Djoko. 1979. *Sosiologi Sastra: Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Dasuki, Sholeh. dkk. 1996. Penggalan Potensi Folklor untuk Pengembangan Pariwisata Budaya: Studi Kasus di Daerah Pengging Kabupaten Boyolali (Dana OPF Fak. Sastra UNS, 1996, anggota)
- Koentjaraningrat. 1983. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Stange, Paul. *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Sudardi, Bani 1996. "Pemanfaatan Tradisi Mondosiyo dalam Pengembangan Pariwisata Lereng Lawu". Penelitian Dana DIKS Fak. Sastra. 1996.
- , 1995. "Legenda Pangeran Sambernyawa di Eks Karisidenan Surakarta". (Dana Oral Tradition Association dan UNS, 1995, ketua).
- , 1997. "Fungsi Sosial Tukang Jorah Jepara". (ketua, Dana Diks Fak Sastra).
- , 2005. "Aspek Ritual, Simbolis, dan Historis dalam Legenda Wirasuta (Tradisi Saparan Bekakak di Ambarketawang Gamping Sleman)". (Dana DIKS FSSR UNS 2005, ketua).
- , 2008. "Pemanfaatan Tradisi Lisan Dieng untuk Pengembangan Pariwisata". Penelitian Hibah Bersaing. DIKTI.
- , 1996. *Pengantar Teori Sastra Lisan*. Surakarta: BPSI.

SISTEM PENERBITAN SASTRA JAWA: SEBUAH PERLAWANAN DAN PENGORBANAN SUPARTO BRATA

*Dhamu Priyo Prabowo**

abstrak

The developments of Javanese literary and of Javanese writers were not followed with the publishing of Javanese literary books proportionally. This condition forced Javanese literary to rest more on magazines. This fact started obviously from Balai Pustaka age when it did not involve actively in publishing local literary books. Some people, independently or in a group tried to publish their own books. One of them was Suparto Brata. With a spirit and passionate, he financed his own books. He did it not for money or prize at all, but for his willingness to manifest Javanese literature into literary books and literary worlds. It was one courageous step of Suparto Brata to walk against the mainstream that does not emphasize to Javanese literature in capitalism era.

Keywords: *crisis, finance, courage*

1. Pendahuluan

Pada akhir abad ke-19 Masehi, khazanah sastra Jawa memasuki babak baru, terutama karena pengaruh kebudayaan Barat (Eropa) dan kemudian lebih dikenal sebagai masa sastra Jawa modern. Pada masa sastra Jawa modern ini, sastra Jawa dibagi dalam dua masa, yaitu

* Doktorandus, Magister Humaniora, peneliti pada Balai Bahasa Yogyakarta

masa kebangkitan dan masa kemerdekaan. Masa kebangkitan dimulai tahun 1832 sampai dengan tahun 1945, yaitu ketika Institut Bahasa Jawa (lembaga pendidikan bahasa Jawa formal yang pertama kali, bertempat di Surakarta) memulai kegiatannya dengan menerbitkan tulisan C.F. Winter, Candranegara, Suryawijaya, Padmasusastras. Kegiatan kebahasaan dan kesastraan Jawa kemudian berlanjut sampai dengan masa penerbit Balai Pustaka, yang sebelumnya bernama *Commissie voor de inlandsche School en Volkslectuur* (didirikan oleh pemerintah Hindia Belanda pada tahun 1908). Penerbit tersebut sangat besar peranannya dalam perkembangan sastra Jawa. Namun, pengaruh itu, sedikit demi sedikit menyurut seiring dengan perubahan zaman, khususnya semenjak Indonesia merdeka.

Pada masa kemerdekaan, sastra Jawa memasuki periode perkembangan bebas ditandai dengan berkembangnya novel, cerita pendek, dan puisi bebas. Pada tataran ini, sastra Jawa didukung oleh Angkatan Kasepuhan (sebelum 1945), Angkatan Perintis (tampil 1945), dan Angkatan Penerus (tampil 1960). Tahap berikutnya, yaitu periode sastra majalah (1966). Pada tahapan ini sastra Jawa lebih bertumpu pada majalah dan surat kabar (lihat Hutomo, 1975). Antara tahun 1966—1970-an, sastra Jawa mengalami masa kritis, khususnya setelah terjadinya pembredelan buku sastra Jawa oleh Komres Surakarta (Operasi Tertib Remaja II Sala) pada tahun 1967^{a1}. Dalam catatan sejarah sastra Jawa, pembredelan itu muncul sebagai akibat adanya penilaian (oleh pihak aparat keamanan negara-polisi) bahwa buku-buku sastra Jawa yang beredar dinilai meresahkan masyarakat karena isinya dianggap berbau pornografi. Keadaan ini membuat kegiatan sastra Jawa agak sepi. Tamsir As (1991:4) mengatakan bahwa pengarang yang mempunyai kekuatan pena di masa-masa setelah kejadian itu mulai berkurang, misalnya Poerwadirdjo, Sri Hadidjojo, Any Asmara, Widi Widayat, Esmiet, Suparto Brata, dan beberapa orang penulis lain yang sesekali muncul kemudian tenggelam tidak ada kabar beritanya.

Dari sekian nama yang disebutkan itu, Suparto Brata adalah sosok yang penting untuk diteliti karena dedikasi dan karya-karyanya yang berjudul *Donyane Wong Culika* (2004) dan *Lelakone Si Lan Man* (2005) telah mampu memberikan sumbangan bagi dinamika dunia penerbitan buku sastra Jawa pada masa kini.

2. Suparto Brata dan Konstelasi Penerbitan Sastra Jawa

Bangkitnya kembali sastra Jawa setelah masa suram itu didukung oleh hasil Sarasehan Sastra Jawa di Sasanamulya, Surakarta, pada awal dekade 1980-an. Pada dekade 1980-an sampai menjelang akhir dekade 1990-an pertumbuhan sastra dan pengarang Jawa justru sangat pesat. Hal ini dapat dilacak lewat tulisan di berbagai media massa berbahasa Jawa yang masih bertahan hidup (*Panjebar Semangat, Jaya Baya, Djaka Lodang, Mekar Sari, Jawa Anyar, Panakawan, Pustaka Candra*, dsb)^{b2} dan lewat penerbitan-penerbitan buku sastra Jawa oleh penerbit yang masih “peduli” terhadap sastra Jawa^{c3}. Karya sastra Jawa yang diterbitkan dalam bentuk buku, meliputi jenis prosa (*gancaran*) yang berbentuk novel, kumpulan cerita pendek, dan drama, serta yang berjenis puisi (*geguritan*). Akan tetapi, kenyataan itu tidak diimbangi dengan terbitnya buku sastra Jawa secara proporsional (jika dibandingkan tahun 1960-an). Oleh karena itu, keadaan sastra Jawa lebih bertumpu pada majalah dari pada buku. Keadaan ini tidak sehat. Beberapa orang, baik secara sendirian maupun berkelempok, kemudian menerbitkan sendiri buku-bukunya. Penerbitan pribadi? Dibiayai pribadi oleh si pengarang? Ya. Memang itu yang terjadi sekarang dalam dunia sastra Jawa. Mengapa dapat terjadi?

Merunut kembali keadaan perbukuan sastra Jawa, kita dapat menengok kembali beberapa tahun yang lalu. Sekitar akhir tahun 1980-an, *maecenas* penerbitan sastra daerah (termasuk sastra Jawa) di Indonesia—Balai Pustaka—sudah tidak lagi terlibat aktif penerbitan buku-buku sastra daerah. Badan penerbitan milik pemerintah Republik Indonesia itu lebih condong menerbitkan buku-buku berbahasa Indonesia atau buku-buku pelajaran. Hal itu dapat dimengerti karena setiap penerbit (walaupun milik pemerintah RI sekali pun) tetap tidak mau merugi, walau demi memajukan kebudayaan bangsanya. Barangkali, menerbitkan buku-buku sastra Jawa artinya sama dengan membuat proyek merugi. Akhirnya, dalam jangka sepuluh tahun kemudian (tahun 1990—an), sastra daerah—termasuk Jawa—benar-benar sudah tidak lagi menarik Balai Pustaka. Pada saat itulah para pengarang sastra Jawa mulai merasakan bahwa kehidupan perbukuan sastra sudah berakhir. Mereka menganggap dunia penerbitan yang dikelola swasta tentu tidak akan mau mengambil resiko merugi dengan menerbitkan sastra Jawa, karena

penerbit yang dibiayai pemerintah (Balai Pustaka) sudah enggan dengan sastra Jawa. Pilihan satu-satunya bagi pengarang sastra Jawa dalam memublikasikan sastra Jawa hanya tinggal di majalah berbahasa Jawa (jenis cetak) dan di radio (untuk lisan). Namun, penerbitan seperti itu tentu sifatnya hanya sesaat. Penerbitan buku (yang monumental) sastra Jawa mengalami kemacetan.

Di tengah situasi suram seperti itu, kehidupan sastra Jawa dalam bentuk buku ternyata tetap diusahakan, tetap dipertahankan oleh beberapa orang yang peduli dengan keadaan tersebut. Peristiwa inilah yang membuat dunia sastra Jawa menjadi menarik dan menantang bagi sebagian kecil pengarang Jawa, sebagaimana yang dilakukan oleh Suparto Brata⁴⁴ ketika menerbitkan *Trem* (2000). Pada tahun itu, dengan merogoh kantongnya sendiri sebesar 2.000.000 (dua juta) rupiah, ia dapat menerbitkan kumpulan *cerkak*-nya itu di penerbit Pustaka Pelajar, Yogyakarta. Dengan uang sebesar itu, ia memperoleh 300 eksemplar (dengan kata lain, sebenarnya sang pengarang telah membeli buku terbitannya sendiri). Langkah ini, jika tidak dilakukannya, pasti ia tidak akan dapat memublikasikan bukunya itu. Untunglah, pada tahun yang sama, bukunya *Trem* memperoleh hadiah Rancage. Akan tetapi, bukan untuk itu Suparto Brata menerbitkan *Trem*.

Peristiwa yang sama diulangnya lagi ketika ia menerbitkan *Donyane Wong Culika* (2004). Buku ini dimodali Suparto Brata sebesar 8.000.000,00 (delapan juta) rupiah. Diterbitkan oleh penerbit Narasi, Yogyakarta. Kedua penerbit itu (Pustaka Pelajar dan Narasi), sama-sama mengaku tidak berani menerbitkan buku sastra Jawa kalau tidak dengan cara patungan, karena dinilai tidak komersial dan sulit dijual⁴⁵. Ketakutan ini juga sangat disadari oleh Suparto Brata. Oleh karena itu, ia berusaha untuk tidak tenggelam dalam dunia penerbitan buku sastra Jawa, walaupun para penerbit buku sudah “enggan bersahabat” dengan sastra Jawa. Dalam salah satu suratnya kepada saya, ia menyampaikan alasannya mengapa bersedia “bersusah-payah” untuk merugi demi sastra Jawa:

Kula kedah tanggung jawab. Salah satunggilipun ngudi nerbitaken buku sastra Jawa. Ngantos sapriki pranyata taksih angel sanget para penerbit ingkang kersa nerbitaken

*buku sastra Jawa. Margi sastra Jawi pancen mboten kumedol, para penerbit mesthi rugi. Mila kula lan Mas Hoery^{f6} lajeng kumawantun sarana wudhu kangge nerbitaken buku sastra Jawa menika...Kula langkung ngajengaken sastra Jawi menika ugi saged dados **sastra dunia**, sageda dipunwaos **tiyang sadonya**. Kanthi makaten, sastra Jawi tetep eksis ing saputeripun donya abad menika....Ingkang pokok, kulawantun mbadhani buku kula, kanthi cathetan pihak penerbit **kedah ndherek nyebaraken buku menika sabawera-bawerapun**. Kula betah para maos. Yen namung saged mbadhani nanging mboten saged nggiyaraken, rak sami kaliyan Parikesit^{g7}.*

‘Saya harus bertanggung jawab. Salah satunya dengan menerbitkan buku sastra Jawa. Sampai saat ini (tahun 2004-penulis) ternyata masih sangat sulit mencari penerbit yang mau menerbitkan buku sastra Jawa. Sastra Jawa memang tidak mudah dijual, para penerbit pasti rugi. Oleh karena itu, saya dan Mas Hoery memberanikan diri menerbitkan buku sastra Jawa ini dengan mengeluarkan uang (kami) sendiri... Saya lebih mengedepankan sastra Jawa agar dapat menjadi sastra dunia, dapat dibaca oleh orang di seantero dunia. Dengan demikian, sastra Jawa akan tetap eksis di dunia dan abad ini... Yang penting, saya berani mengeluarkan uang untuk buku saya, dengan catatan penerbit harus mau membantumenyebarkan seluas-luasnya. Saya membutuhkan pembaca. Kalau dapat memodali tetapi tidak dapat menjual, kan sama dengan *Parikesit*’.

Dari paparan tersebut, tampak bahwa tujuan Suparto Brata ketika menerbitkan buku-bukunya, baik *Trem* maupun *Donyane Wong Culika*, bukan karena uang atau hadiah, tetapi keinginannya untuk mewujudkan sastra Jawa sebagai sastra buku dan sastra dunia. Jika dilihat dari kacamata saat ini, tindakannya tersebut dapat dinilai sebagai suatu langkah “gila” dan tak masuk akal. Jika kebanyakan pengarang Jawa (maupun pengarang Indonesia) sibuk mencari honor, sebaliknya Suparto Brata sibuk “membuang” uangnya demi sastra

Jawa. Suatu langkah berani Suparto Brata melawan arus zaman yang tidak memihak kepada sastra Jawa di era kapitalisme.

Kehadiran novel *Donyane Wong Culika* tidak hanya sebagai langkah yang penuh keberanian, tetapi juga suatu tindakan “spektakuler” dan monumental. Jika kebanyakan buku-buku sastra Jawa modern terbit maksimal hanya 150 halaman, *Donyane Wong Culika* hadir dengan ketebalan 553 halaman. Belum pernah ada sastra Jawa modern terbit dengan jumlah halaman sebanyak itu. Bukan hanya hal-hal tersebut yang membuat *Donyane Wong Culika* menjadi menarik untuk disimak, tetapi juga karena gaya bercerita Suparto Brata yang lihai. Kemampuannya sebagai penulis cerita detektif telah mengalirkan kisah “tragedi” manusia pasca-G-30-S PKI sebagai bacaan yang menggoda untuk disuntuki hingga habis. Pertanyaan yang akan muncul jika tidak membaca secara runtut dari awal hingga akhir adalah: apakah yang dimaksudkan pengarang dengan “dunia orang-orang culas” itu. Itulah, salah satu hal, yang menjadikan novel itu mempunyai kekuatan. Kemampuan menulis dengan *suspens* yang menggoda dalam sastra Jawa hanya dapat dihitng dengan jari sebelah tangan. Dan, salah seorang itu adalah Suparto Brata.

Suparto Brata, lewat *Donyane Wong Culika* telah mampu membangun “suatu dunia yang sosiologis” dalam karya sastra. Bahkan, ia telah mampu “merekam” suatu dunia pedesaan Jawa di Pesisir Selatan tanah Jawa (Purworejo). Saya, yang tempat tinggalnya di pedesaan dan bersebelahan dengan desa-desa yang menjadi latar *Donyane Wong Culika*, cukup memuji hal ini. Suparto Brata (orang dan tinggal di Surabaya), dengan jeli mencatat desa Bangkuning, Sruwoh, Grabag, Jombang, Purwodadi, Margersari, Sangubanyu, Bagelen, Jenar, Kecamatan Ngombol, Pasar Njasa, Sungai Bogawanta, dan sebagainya sebagai kawasan yang pernah menjadi “daerah tragedi” sewaktu Partai Komunis sedang berkibar dan mengganas. Novel ini, dari sisi literer, menjadi sebuah “saksi dan catatan” tentang polah tingkah organ-organ Partai Komunis yang sangat menakutkan, misalnya BTI (Barisan Tani Indonesia). Melalui *Donyane Wong Culika*, kita semua seperti diingatkan bahwa sebuah kawasan miskin dan jauh dari gemerlapan kota besar pun memiliki pesona ketika diangkat menjadi latar sebuah novel Jawa modern. Suasana yang dibangun di dalam novel itu juga terasa dan tercium

aromanya sebagai khas novel Jawa^{h8}. Pada tahun 2004, novel ini kembali memperoleh Hadiah Rancage (yang diterimakan pada bulan Juni 2005, di Jakarta).

Banyak kisah yang sekarang sedang ditulis oleh Suparto Brata dan kisah-kisah itu menunggu untuk diwujudkan dalam bentuk buku. Pada tahun 2005, ia telah “melahirkan” untuk yang kedua kalinya sebuah antologi *cerkak* berjudul *Si Lan Man*. Dengan modal uangnya sendiri (hampir sebesar ketika menerbitkan *Donyane Wong Culika*: 8 juta rupiah), ia semakin mengukuhkan dirinya untuk tidak tunduk dengan dunia penerbitan buku Jawa yang sangat memprihatinkan. Buku ini hadir sebagai hadiah ulang tahun ke-72 Suparto Brata dari para anak dan menantunya.

Kehadiran *Si Lan Man* semakin mengukuhkan keberadaan Suparto Brata sebagai pengarang Jawa. Produktivitasnya telah menempatkan dirinya secara mantap dalam dunia sastra Jawa. Karya-karyanya selalu menekankan pada perjuangan hidup secara realistis melalui penggambaran tokoh-tokohnya. Dalam setiap karyanya, Suparto Brata jarang menampilkan sosok hitam putih. Artinya, tokohnya tidak selalu menggambarkan sosok hero, gagah, dan selalu menang. Cara penggambaran tentang masalah ini didasari oleh pemahaman bahwa dalam mencipta karya sastra tokohnya tidak selalu harus menang.

Hal itu dapat kita amati dalam *cerkak-cerkak* yang terkumpul dalam *Si Lan Man*. Di dalam antologi tersebut termuat 20 *cerkak* yang dihimpun sejak tahun 1960 hingga 2003 dan pernah dimuat di *Panjebar Semangat*, *Jaya Baya*, *Praba*, *Jawa Anyar*, dan *Suara Merdeka Minggu*. Karya-karya itu adalah *Kasaput Ing Kasepen*, *Ruwete Benang Tenun*, *Swara Kendhang*, *Nyadran*, *Pasien Pungkasan*, *Crita Saka Dhaerah Kana*, *Lagu Gandrung Wong Kampung*, *Pen Friend*, *Reca*, *Mripat*, *Lelakone Si Lan Man*, *Tanti Peteng*, *Viruse Ogam*, *Reuni*, *Ing Pulo Wekasane Urip*, *Dibayangi Tali Gantungan*, *Janjian Karo Peri*, *Wong Wadon 01*, *Manten Anyar*, dan *Omah Sewan Anyar*. Dari karya-karyanya itu, beberapa di antaranya ditulis dengan menggunakan nama samaran Peni dan M. Sholeh. Di samping itu, Suparto Brata ketika memasukkan karya-karya dalam antologi tersebut juga memiliki pertimbangan-pertimbangan historis seperti yang dikatakannya:

Kanthi macak tanggal lan ing ngendi kapacake crita kang sepisanan, tingarah para maos bisa mbayangake kahanan lan pemikirane pengarang nalika samana. Ora mung prekara cita-cita, lan greget urip, nanging uga sejarah bangsa kang disekseni. Sanajan mbokmenawa dudu crita cekak pilihan kang paling apik, nanging 20 crita cekak sing dipacak ing buku iki kira-kira wis menehi gambaran sapa satemene Suparto Brata kuwi. Lan kena dirunut ngrebdane pikirane pengarang ing sajrone ngalami ngarang 50-an taun lawase iki.

‘Dengan memajang tanggal dan tempat di mana cerita yang pertama kali, tujuannya agar para pembaca dapat membayangkan keadaan dan pemikiran pengarang waktu itu. Tidak hanya masalah cita-cita, dan semangat hidup, tetapi juga sejarah bangsa yang disaksikan. Mungkin bukan cerita pendek terbaik, tetapi 20 cerita pendek di dalam buku ini sudah memberi gambaran tentang siapa sebenarnya Suparto Brata itu. Dan dapat dirunut perkembangan pemikiran pengarang selama mengarang dalam 50 tahunan ini’.

Kemampuan Suparto Brata merekam persoalan sejarah, baik yang menyangkut kehidupannya pribadi maupun yang lebih luas lagi, merupakan salah satu kelebihanannya, misalnya dalam *Ing Pulo Weksane Urip*. Di sini tergambar kenangan masa lalu tentang perempuan-perempuan Jawa yang dijadikan budak sek dan terjebak di sebuah pulau terpencil. Di situ, Sri atau nama panggilan Jepang nya Suri, Hanako (dalam bahasa Jepang nya berarti Sri Sekar Endah) mengalami konflik dan refleksi tentang arti kemanusiaan.

Di samping itu, Suparto Brata, di dalam cerkak-cerkak lainnya (sebagian besar) sangat menaruh perhatian terhadap kehidupan orang-orang kecil yang berada di pedesaan dan perkotaan. Dalam *Lelakone Si Lan Man* dipaparkan tentang kesetiakawanan yang tulus antara tokoh Si dan Man, dua orang kecil dari Desa Bulakreja, Sragen, yang ingin melihat kereta api. Suasana yang dibangun, pada konteks masa kini, terasa menjadi “naif”, karena seakan kemodernan (digambarkan lewat kereta api, mobil) menjadi sesuatu yang sangat asing. Namun, bukan itu yang menjadikan cerita itu menarik. Kemenarikannya

terlihat pada upaya Man yang ingin membahagiakan temannya yang sakit-sakitan itu. Dan, itu dilakukannya dengan mengorbankan nyawanya sendiri. Di sini ditemukan suatu gambaran bagaimana orang desa membangun satu jalinan pengertian antara satu dan lainnya.

Orang kecil, tidak selamanya membawa keruwetan karena ia justru tidak ingin menimbulkannya dengan mencari solusi tanpa harus tergantung pada orang lain, misalnya dalam *Ruwete Benang Tenun*. Di dalam cerita ini, diungkapkan tentang tokoh bernama Matasan yang gigih mencari rejeki demi memenuhi kebutuhan hidupnya. Ia pernah menjadi pegawai negeri, tetapi keluar karena merasa tidak cocok kalau tidak jelas *job description*-nya. Bahkan, ia pernah pula menjadi kuli pelabuhan. Sekarang, ia merasa lebih selaras dengan menjadi semacam blantik. Namun, dengan profesinya itu, Matasan justru merasa senang karena ia dapat merasakan arti hidup yang sebenarnya, walaupun ia pernah tertipu menjualkan benang tenun bobrok milik Riduan, sahabatnya. Itulah realitas orang kecil di perkotaan.

Tidak hanya orang kecil, tertindas, tanpa daya, dan tidak diperhatikan saja yang menjadi perhatian Suparto Brata dalam cerita-ceritanya, karena ia juga mengangkat persoalan kemodernan dalam *Viruse Ogam*. Di sini, Suparto Brata mencoba untuk menengahkan bagaimana cerita Jawa pun dapat dengan “manis” memainkan dunia yang berkaitan dengan dunia dan teknologi komputer. Akan tetapi, dari kebanyakan cerita yang ditampilkan dalam antologi ini, Suparto Brata telah mencoba menyampaikan gagasannya tentang persoalan manusia secara luas, mendalam, dan menarik tentang sisi kemanusiaan manusia dengan cara yang sangat humanis. Tokoh cerita lebih merupakan sebuah upaya Suparto Brata menjelaskan tentang sebuah kearifan, kebijaksanaan, dan kesabaran. Tokoh sebuah cerita yang menarik tidak harus orang yang gagah, glamaour, atau hero. Inilah citra manusia menurut Suparto Brata¹⁹.

3. Penutup

Antara tahun 1966—1970-an, sastra Jawa mengalami masa kritis. Dalam perkembangan berikutnya, pada dekade 1980-an sampai menjelang akhir dekade 1990-an pertumbuhan sastra dan

pengarang Jawa mengalami perkembangan yang pesat. Akan tetapi, kenyataan itu tidak diimbangi dengan terbitnya buku sastra Jawa secara proporsional (jika dibandingkan tahun 1960-an). Oleh karena itu, keadaan sastra Jawa lebih bertumpu pada majalah dari pada buku. Keadaan ini sudah mulai tampak di sekitar akhir tahun 1980-an, ketika Balai Pustaka sudah tidak lagi terlibat aktif penerbitan buku-buku sastra daerah. Beberapa orang, baik secara sendirian maupun berkelompok, kemudian menerbitkan sendiri buku-bukunya. Salah seorang di antaranya adalah Suparto Brata. Dengan semangat dan kecintaannya, ia memodali sendiri buku-bukunya.

Suparto Brata ketika menerbitkan buku-bukunya, baik *Trem* maupun *Donyane Wong Culika*, bukan karena uang atau hadiah, tetapi keinginannya untuk mewujudkan sastra Jawa sebagai sastra buku dan sastra dunia. Jika dilihat dari kacamata saat ini, tindakannya tersebut dapat dinilai sebagai suatu langkah “gila” dan tak masuk akal. Jika kebanyakan pengarang Jawa (maupun pengarang Indonesia) sibuk mencari honor, sebaliknya Suparto Brata sibuk “membuang” uangnya demi sastra Jawa. Suatu langkah berani Suparto Brata melawan arus zaman yang tidak memihak kepada sastra Jawa di era kapitalisme.

Sebagai pengarang sastra Jawa, Suparto Brata menampakkan kekhasannya. Karya-karyanya selalu menekankan pada perjuangan hidup secara realistis melalui penggambaran tokoh-tokohnya. Dalam setiap karyanya, Suparto Brata jarang menampilkan sosok hitam putih. Artinya, tokohnya tidak selalu menggambarkan sosok hero, gagah, dan selalu menang. Cara penggambaran tentang masalah ini didasari oleh pemahaman bahwa dalam mencipta karya sastra tokohnya tidak selalu harus menang.

Daftar Pustaka

- Brata, Suparto, 1981. *Jatuh Bangun Bersama Sastra Jawa*. Jakarta: Proyek Penulisan dan Penerbitan Buku/Majalah Pengetahuan Umum dan Profesi, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Hamengkubuwana X, Sri Sultan. 1998. “Refleksi Sastra”. Dalam *Caraka* (edisi khusus), Oktober.

- Hutomo, Suripan Sadi. 1975. *Telaah Kesusasteraan Jawa Modern*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Suryadi Ag., Linus. 1995. *Dari Pujangga ke Penulis Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tamsir As. 1991. "Sanggar Sastra Jawa sebagai Benteng Pelestarian Sastra Jawa". Makalah *Kongres Bahasa Jawa I*, Juli.

(Catatan Akhir)

a¹ Tamsir As (1991:4) menyebut peristiwa pembreidelan itu suatu petaka bagi sastra Jawa. Sementara itu, majalah *Mekar Sari*, 1 Februari 1967, X, No. 23, membeberkan judul buku yang di larang (*dibeslah*), yaitu: (1) *Asmara Tanpa Weweka*, (2) *Cahyaning Asmara*, (3) *Godhane Prawan Indo*, (4) *Jeng Any Prawan*, (5) *Aboting Kecanthei Kenya Sala*, (6) *Asmara ing Warung Lotis*, (7) *Pangurbanan*, (8) *Kabuncang Sepi*, (9) *Nyaiuku*, (10) *Tape Ayu*, (11) *Tumetesing Luh*, (12) *Sih Katresnan Jati*, (13) *Wanita Methakil*, (14) *Ketangkep Teles*, (15) *Gerombolan Gagak Mataram*, (16) *Peteng Lelimengan*, (17) *Rebutan Putri Semarang*, (18) *Lara Branta*, (19) *Macan Tutul*, (20) *Lagune Putri Kasmaman*, dan (21) *Gara-Gara Rok Mepet Rambut Sasak*.

b² Majalah merupakan sarana yang paling efektif bagi publikasi sastra Jawa. Kenyataan ini semakin tampak setelah penerbit-penerbit buku tidak lagi tertarik untuk mempublikasikan sastra Jawa karena nilai komersialnya tidak dapat diandalkan.

c³ Pada tahun 1980-an muncul novel (1) *Mendhung Kasaput Angin* (1980), karya Ag. Suharti; (2) *Guntur Geni Manggalayudha* (1982), karya Any Asmara; (3) *Trajumas* (1986), karya Imam Sarjono (Is Jon); (4) *Dokter Wulandari* (1987), karya Yunani; (5) *Daradasih* (1980), karya Sudibyo Z. Hadisujipto; dan (6) *Krikil-krikil Pasisir* (1988) karya Tamsir As. Pada tahun 1990-an terbit novel (1) *Wong Wadon Dinarsih* (1991); (2) *Ombak Sandhyakalining* (1991), karya Tamsir As.; (3) *Pacar Gadhing* (1991); (4) *Bumerang* (1991), karya Ardini Pangastuti; (5) *Sumpahku-Sumpahmu* (1993), karya Nanik PM (FC. Pamudji); (6) *Sintru oh Sintru* (1993), karya Suryadi WS; (7) *Nalika Prau Gonjing* (1993), karya Ardhini Pangastuti; (8) *Kerajut Benang Ireng* (1993), karya Harimuka; (9) *Kembang Alang-alang* (1993), karya Margaretha Widhie Pratiwi; (10) *Kubur Ngemut Wewadi* (1993), (11) *Lintang saka Padhepokan Gringsing* (1994), karya Ay. Suharyono; (12) *Timbreng* (1994), karya Satim Kadaryono; (13) *Nalika Langite Obah* (1997), karya Esmiet; (14) *Pethite Nyai Blorong* (1996); (15) *Sanja Sangu Trebela* (1996); (16) *Astirin Mbalela* (1995), karya Peni (Suparto Broto); (17) *Lintang* (1997), karya Ardhini Pangastuti; dan (18) *Pupus kang Pepes* (1998), karya Suharmono Kasiyun.

Antologi cerita pendek (yang tidak digabungkan dengan *geguritan*), yaitu (1) *Usaha kang Pungkasan* (1987) karya Sukardo Hadisukarno, (2) *Byar* (1992) karya Sanggar Triwida, (3) *Niskala* (1993), (4) *Jangka* (1994), (5) *Mutiara Sagegem* (1995) Suwardi Endraswara, (6) *Nalika Srengenge Durung Angslup* (1996) karya Ardhini Pangastuti, (7) *Sajak* (1997) karya Wakidi, dan (8) *Ratu* (1995) karya Krishna Mihardja. Di pihak lain, antologi gabungan antara cerita pendek Jawa dan *geguritan*, di antaranya (1) *Seroja Mekar* (1986) karya Subagio Ilham Notodidjojo, (2) *Antologi Geguritan dan Cita Cekak* (1991) oleh Taman Budaya Yogyakarta, (3) *Rembulan Padhang ing Ngayogyakarta* (1992), (4) *Cakramanggilingan* (1993), (4) *Pangilon* (1994), (5) *Pisusung* (1997) editor

Dhanu Priyo Prabowo, (6) *Anak Lanang* (1993) karya Raminah Baribin, (7) *Pesta Emas* (1995) editor Dhanu Priyo Prabowo dan Linus Suryadi Ag., (8) *Lion Tembang Prapatan* (1999) oleh Taman Budaya Yogyakarta; dan *Trem: Antologi Crita Cekak* (2000) karya Suparto Brata.

Antologi puisi Jawa modern (geguritan) juga muncul pada dekade 1980-1990-an. Karya puisi yang diterbitkan dalam bentuk buku, yaitu (1) *Kidung Awang-uwung* (1981), karya A. Nugroho dkk.; (2) *Geguritan: Antologi Puisi Jawa Modern (1940-1980)*, editor Suripan Sadi Hutomo (1985); (3) *Angin Sumilir: Kumpulan Guritan 1967-1982* (1988), karya Suripan Sadi Hutomo; (4) *Kalung Barleyan* (1988), editor Suripan Sadi Hutomo; (5) *Paseksen: Guritan Gagrak Anyar* (1989), karya Wieranto; (6) *Kalabendu* (1991), (7) *Pajar Sumyar ing Adikarta* (1992), karya Suryanto Sastroatmodjo dkk.; (8) *Gurit Panantang* (1993), karya Widodo Basuki; (9) *Lading* (1994), karya Bene Sugiarto; (10) *Kristal Emas* (1994), karya Suwardi Endraswara; (11) *Festival Penyair Sastra Jawa Modern* (1995) oleh Sanggar Triwida; (12) *Drona Gugat* (1995), editor Sugeng Wiyadi dan Widodo Basuki; (13) *Gurit Rong Pulu* (1995), karya Budi Palopo; (14) *Pisusung* (1995), editor Sugeng Wiyadi; (15) *Cuwilan Urip Jro Tembung* (1996), Keluarga Mahasiswa Sastra Jawa FSUI; (16) *Siter Gadhing* (1996), karya Djaimin K.; (17) *Potret Reformasi dalam Puisi Tegal* (1998), editor Endy Kepanjen CS dkk.; (18) *Ruwat Desa* (1998), editor Lanang Setiawan; (19) *Layang saka Tlatah Wetan* (1999), karya Widodo Basuki; (20) *Kirab Gurit 45* (1999); (21) *Paseksen Anake Ki Suto Kluthuk* (1999); dan (22) *Kirab Gurit 53* karya Diah Handaning.

Di samping itu, juga terbit kumpulan naskah drama sayembara tahun 1979 yang berjudul *Pangorbanan* (1980); karya Aryono KD.; *Kali Ciliwung* (1980), karya Moch. Nursyahid P.; *Sacuwil Ati lan Wengi* karya Sulyanto (1980), *Gandrung Kecepit* (1981), karya Sarwoko Tesar (kumpulan naskah drama); *Tugas* (1981), karya Soetiatmi; *Tumiyuping Angin Wengi* (1981), karya Aryono KD., dan *Gapit* (1998), karya Bambang Widoyo Sp.

d⁴ Novel-novel Suparto Brata yang dimuat secara bersambung di majalah berbahasa Jawa, yaitu (1) “Kaduk Wani” (Terlanjur Berani), 1966, *Jaya Baya*; (2) “Kena Pulut” (Terkena Getah Lengket), 1967, *Jaya Baya*; (3) “Titising Sepata” (Ketepatan Bicara), 1966, *Jaya Baya*; (4) “Sala Lelimengan” (Sala Gelap Gulita), 5 April—15 Agustus 1965, *Panjebar Semangat*; (5) “November Abang” (November Merah), 1965, *Jaya Baya*; (6) “Jaring Kalamangga” (Jaring Kalamangga), Januari—Maret, 1966, *Jaya Baya*; (7) “Nyawa 28” (Nyawa 28; dengan samaran Peni), 1967, *Jaya Baya*; (8) “Luwih Becik Neraka” (Lebih Baik Neraka, naskah ini diganti judulnya oleh redaksi menjadi ‘Tangise Prawan Sundha’ Tangis Perawan Sunda), 1970, *Panjebar Semangat*; (9) “Dlemok-Dlemok Ireng” (Noda-Noda Hitam naskah ini diganti judulnya oleh redaksi menjadi ‘Ngebut’, Ngebut.), 1971, *Jaya Baya*; (10) “Dom Sumuruping Banyu” (Jarum Jatuh Ke dalam Air), 5 Desember 1971—8 Maret 1972, *Jaya Baya*; (11) “Jemini” (Jemini, dengan nama samaran Peni), 1972, *Jaya Baya*; (12) “Fantasi” (Fantasi), 1972, *Jaya Baya*; (13) “Ngalacak Ilange Sedulur Ipe” (Melacak Hilangnya Saudara Ipar, naskah ini diubah judulnya oleh redaksi menjadi ‘Kepelet’, Terpelet), 1973, *Jaya Baya*; (14) “Garuda Putih” (Garuda Putih), 1974, *Panjebar Semangat*; (15) “Ngingu Kutuk ing Suwakan” (Memelihara Ikan Kutuk di Celah), 1975, *Panjebar Semangat*; (16) “Nona Sekretaris” (Nona Sekretaris, dengan nama samaran Peni), 9 Januari—5 Agustus 1984, *Jaya Baya*; (17) “Kunarpa Tan Bisa Kandha” (Mayat Tak Bisa Bicara), 17 November 1991—8 Maret 1992, *Jaya Baya*; (18) “Astirin Mbalela” (Astirin Mogok, dengan nama samaran Peni), 27 Maret—10 Juli 1993, *Jaya Baya* (naskah ini kemudian dicetak menjadi buku oleh Lembaga Studi Jawa-

Yogyakarta pada tahun 1995); (19) “Clemang-Clemong” (Asal Bicara), 4 Agustus—22 Desember 1996, *Jaya Baya*; (20) “Pariwara Mini” (Pariwara Mini), 25 Oktober—15 November 1998; (21) “Pacare Udin” (Pacarnya Udin), 2 Januari—10 April 1999).

Karya-karya Suparto Brata berbahasa Jawa yang berbentuk novel dan kumpulan cerita pendek yang sudah diterbitkan dalam bentuk buku, yaitu (1) *Kadurakan ing Kidul Dringu* (Kedurhakaan di Selatan Dringu), 1964, Ariyati, Surabaya; (2) *Lara Lapane Kaum Republik* (Suka Duka Kaum Republik), 1965, Penerbit Jaya Baya, Surabaya; (3) *Tanpa Tlacak* (Tanpa Kaki), 1962, CV. Setia Kawan, Surabaya; (4) *Katresnan kang Angker* (Cinta yang Angker), 1962, dengan nama Samaran Peni, Setia Kawan, Surabaya; (5) *Pethithe Nyai Blorong* (Ekornya Nyai Blorong), 1965, dengan nama samaran Peni, CV. Arijati, Surabaya; (6) *Emprit Abuntut Bedhug* (Emprit Berekor Bedug), 1966, CV. Arijati, Surabaya; (7) *Tretes Tintrim* (Tretes Genting), 1965, CV. Arijati; (8) *Asmarani*, 1983, dengan nama samaran Peni, Bina Ilmu Surabaya; (9) *Pawestri Telu* (Tiga Orang Perempuan), 1983, Bina Ilmu Surabaya; (10) *Sanja Sangu Trebela* (Bertamu Membawa Peti Mati), 1967, Cv. Arijati, Surabaya (dicetak ulang oleh Yayasan Jaya Baya, 1996); (11) *Patriot-Patriot Kasmara* (Patriot-Patriot Kasmara), 1966, CV. Gema, Surakarta; (12) *Lintang Panjer Sore* (Bintang Panjer Sore), 1966, CV. Gema, Surakarta; (13) *Dinamit* (Dinamit), 1966, CV. Gema, Surakarta; (14) *Pendekar Banyaragam* (Pendekar Banyaragam), 1967, CV. Gema, Surakarta; (15) *Gempar Joyocoko*, 1967, CV. Gema, Surakarta; (16) *Boyolali Ricuh* (Boyolali Ricuh), 1978, CV. Gema, Surakarta; (17) *Astirin Mbalela* (Astirin Mogok), 1995, Lembaga Studi Jawa, Yogyakarta; (18) *Trem* (kumpulan cerita pendek Jawa 1960-1993), 2000, Pustaka Pelajar, Yogyakarta; (19) *Donyane Wong Culika* (2004), Narasi, Yogyakarta; (20) *Si Lan Man* (2005), Narasi, Yogyakarta; (21) *Dom Sumurup inf Banyu* (2006), Narasi, Yogyakarta; (22) *Jaring Kalamangga* (2007), Narasi, Yogyakarta; (22) *Emprit Abuntut Bedhug* (dengan perubahan, 2007), Narasi, Yogyakarta; dan (23) *Suparto Brata Omnibus* (2007), Narasi, Yogyakarta.

^{e5} Hal ini terjadi karena pembaca Jawa semakin berkurang bersamaan dengan semakin menurunnya kemampuan berbahasa Jawa. Di samping itu, muncul asumsi di kalangan pembaca Jawa bahwa buku-buku sastra Jawa mengalami kemerosotan mutu.

^{f6} J.F.X. Hoery pada tahun 2003 menerbitkan sebuah karyanya yang berbentuk antologi geguritan berjudul *Pagelaran*, (mendapat hadiah Rancage 2003). Dengan merogoh uang kantongnya sendiri, ia berhasil membuat sebuah buku perjalanan hidupnya dalam mencipta puisi selama 30 tahun.

^{g7} *Parikesit* adalah sebuah majalah berbahasa Jawa yang baru saja terbit (tahun 2003) di Jakarta. Majalah ini formatnya mirip dengan majalah *Intisari*. Diterbitkan dan dibiayai oleh Bambang Sadono. Namun, majalah ini pemasarannya sangat kurang diperhatikan sehingga tidak dapat tersebar luas ke tengah masyarakat. Dilihat dari bahasanya, majalah ini jauh lebih baik dibandingkan majalah-majalah lain yang saat ini masih terbit. Isinya pun lumayan bagus. Sayang, majalah ini sudah tidak terbit lagi mulai tahun ini (2005). Jadi hanya berusia dua tahun.

^{h8} Sesudah pujangga R. Ng. Ranggawarsita yang adalah pengarang. Seorang pengarang, menurut pandangan Jawa, keahliannya hanya menciptakan karya sastra saja. Istilah ini umumnya dikenakan pada mereka yang menulis kesusasteraan Jawa, sesudah muncul Boedi Oetomo tahun 1908. Bahkan, jauh sebelum itu, dikenakan pada murid R. Ng. Ranggawarsita yang bernama Ki Padmosusastro (Hutomo, 1990:8). Kenyataan ini dipertegas oleh pernyataan Sri Sultan Hamengkubuwana X (1998) yang menyatakan bahwa dari pemahaman perkembangan sastra Jawa masa kini bukan lagi bersumber

dari sastra kraton sebagai sastra adiluhung atau susastra. Oleh karena perkembangan kemasyarakatan, keberadaan pujangga kraton menjadi semakin lemah sehingga peranannya digantikan oleh penulis di masyarakat. Akibatnya, terjadilah keterputusan interaksi antara sastra yang disebut sebagai sastra *adiluhung* dengan sastra rakyat. Ironisnya, sastra Jawa yang ditulis oleh rakyat tidak atau kurang mendapat sambutan dari rakyat Jawa saat ini. Suryadi Ag (1995:7) menyatakan bahwa pengarang sastra Jawa modern tidak berasal dari lingkungan kraton, juga bukan pula berdarah pujangga kraton. Akan tetapi, mereka berasal dari wilayah pedesaan. Sesuai dengan *trend* zaman, mereka pun bergulat dalam kehidupan dan tantangan konkret sehingga predikat yang tersemat dibahunya lebih tepat dila dikatakan sebagai pengarang urban. Mereka tidak memakai bahasa Sanskerta, tidak pula memakai bahasa Jawa Kuna atau Kawi. Bahkan, huruf yang dipakai untuk menulis pun bukan guruf Jawa melainkan huruf Latin. Bahasa ekspresinya adalah bahasa Jawa modern, atau Jawa ngoko atau Jawa Krama, yang dengan deras pula menerima masukan kosakata dari bahasa Indonesia dan Inggris. Orientasi budaya yang ditatap bukan lagi kraton tradisional Jawa (karena sudah tidak menjanjikan apa-apa), egaliter, yang sekuler dan belum tertata dengan baik dan mapan. Para pengarang sastra Jawa sebagian besar hidup di kota kecil dan pedesaan. Oleh karena itu, letak geografis tempat tinggal para pengarang sastra Jawa sebagian besar tercermin dalam karya-karyanya. Akibat dari sebagian besar karya-karya mereka menggambarkan masyarakat pedesaan atau kota kecil, karya-karya tersebut lebih cenderung dinilai sebagai sastra *ndesa* (sastra desa). Akan tetapi, Suparto Brata lain. Walaupun ia bukan berasal dari desa, tetapi kemampuannya menyelami kehidupan desa benar-benar menjadikan karya-karyanya menjadi kuat warna kedesaannya sehingga tampil menjadi karya yang eksotis.

⁹ Dalam *Jatuh Bangun Bersama Sastra Jawa* (1981:19--20) ia mengatakan: "Apa yang dibutuhkan oleh cerita berbahasa Jawa saat itu adalah keanekaragaman lakon. Di dunia ini banyak lelakon atau gerak pergeseran hubungan antara manusia di luar hubungan cinta asmara yang bisa menarik untuk diceritakan. Mengapa hubungan cinta asmara mesti dijadikan pokok cerita? Mengapa bukan hubungan dan pergeseran yang lain itu dijadikan masalah? Cinta asmara bisa hanya dijadikan bumbu penyedap cerita. Mengapa tidak diambil tema ketakutan seseorang? Ketakutan! Rasa takut seseorang menjadi tulang punggung ceritaku. Aku cari sebab-sebab ketakutan seseorang. Orang yang dihindangi rasa takut bukanlah mesti seorang perempuan atau anak kecil, tetapi juga seorang laki-laki yang bersenjata pula. Zaman yang baru saja lewat, yang juga kualami, masih tandas mengesani di hatiku. Mudah mencari laki-laki dewasa ketakutan pada zaman perang, ketika peluru nyasar mudah mengoyak dada manusia dan menerbangkan nyawa pejuang Indonesia. Nah, pilihan tokohnya sudah kutemukan. Seorang pejuang Indonesia masuk kota pendudukan Belanda dan terjebak oleh pertempuran sehingga harus terperangkap di daerah musuh. Lalu? Mesti ada bumbu cinta asmara. Pejuang yang terjebak itu harus kupertemukan dengan seorang gadis remaja. Tidak mungkin aku ambil tokoh begitu saja seperti ambil wayang dari kotaknya, kumainkan di atas layar, dan nanti setelah tidak diperlukan kembali kumasukkan kotak! Tokoh perempuan itu harus punya latar belakang kehidupan sebagaimana manusia wajarnya. Jadi kurekalah peri kehidupan si gadis: asal-usul dan keluarganya. Ia juga harus punya kisah tersendiri mengapa sampai di rumah tempat pejuang tadi terjebak!"

KUALITAS KAUSALITAS DALAM CERPEN JAWA “LELAKONE SI LAN MAN” KARYA SUPARTO BRATA

*Akhmad Nugroho**

1. Pendahuluan

Setelah pada tahun 2000 Suparto Brata menerbitkan antologi *crita cekak* ‘cerita pendek’ *Trem* ‘Kereta Api’, tahun 2005 terbit lagi antologi cerpennya berjudul *Lelakone Si lan Man* ‘Kisah Si dan Man’. Judul-judul antologi cerpen itu diambil dari salah satu cerpen yang ada di dalamnya. Dalam antologi *Trem* cerpen “*Trem*” dimuat sebagai urutan pertama, sedangkan dalam antologi *Lelakone Si lan Man*, cerpen “*Lelakone Si lan Man*” pada urutan 11. kedua cerpen itu sebetulnya bukan merupakan cerpen yang baru, karena sebelumnya pernah dimuat dalam majalah. “*Trem*” dimuat dalam majalah berbahasa Jawa *Panjebar Semangat* tanggal 16 April 1960, sedangkan “*Lelakone Si lan Man*” terbit dalam majalah *Jaya Baya* terbitan 1, 8, 15, dan 22 Maret 1987.

Suparto Brata adalah pengarang dwi bahasa, mengarang baik dalam bahasa Jawa maupun bahasa Indonesia (Mardianto, 2003:56). Pada awalnya Suparto Brata mengarang dalam bahasa Indonesia, dimuat dalam majalah *Siasat*, *Mimbar Indonesia*, dan *Kisah* yang terbit di Jakarta sekitar tahun 1952. Baru pada tahun 1958 tulisan berbahasa Jawa berupa cerpen berjudul “*Selingan*” terbit sebagai karya pertama dimuat dalam majalah berbahasa Jawa *Panjebar Semangat* tanggal 15 April 1958 (Brata, t.t.:10). Dengan demikian,

* Doktorandus, Sarjana Utama, dosen pada Jurusan Sastra Nusantara Fakultas Ilmu Budaya UGM Yogyakarta

tampak bahwa Suparto Brata “terpanggil” untuk mengarang sastra Jawa setelah sekitar enam tahun berkecimpung dalam sastra Indonesia.

Suparto Brata sering disejajarkan dengan Umar Kayam karena keduanya memiliki beberapa persamaan, antara lain keduanya termasuk golongan priayi meskipun lahir di tempat yang jauh dari “pusat” kebudayaan Jawa, Yogyakarta dan Surakarta. Suparto Brata lahir di Surabaya, sedangkan Umar Kayam lahir di Ngawi. Keduanya lahir tahun 1932. Suparto Brata pernah tinggal di Sragen dan Solo, sedangkan Umar Kayam pernah tinggal di Solo dan Yogyakarta (Suwondo, 2006:215).

Cerpen Jawa “*Lelakone Si lan Man*” adalah cerpen yang cukup panjang, sekitar 14.400 kata, dimuat dalam majalah secara bersambung hingga empat kali penerbitan. Cerpen ini hampir sama panjangnya dengan novel sastra Jawa *Penganten* karya Suryadi W.S. yang menang sebagai juara dalam lomba mengarang cerpen yang diadakan oleh Pengembangan Kebudayaan Jawa Tengah (PKJT) tahun 1979/1980. Suparto Brata memang sering menulis cerpen panjang. Selain “*Lelakone Si lan Man*”, cerpennya yang berjudul “*Kamar Sandi*” juga cukup panjang, dimuat dalam majalah *Jaya Baya* selama tiga terbitan tanggal 24 Maret, 31 Maret, dan 7 April 1968 (Brata, 2000:122). Suparto Brata sering menulis cerpen yang panjang karena sebetulnya ia pertama-tama adalah seorang penulis novel (Ras, 1985:25). Suparto Brata adalah perintis penulisan novel detektif dalam sastra Jawa modern (Quinn, 1992:175). Tentang cerita pendek yang panjang sebetulnya memang ada istilahnya, yaitu *long short story*, panjangnya kira-kira 5000-10.000 kata, yang dapat dibaca kira-kira dalam waktu setengah jam (Tarigan, 1984:178).

2. Cerita Ringkas “*Lelakone Si lan Man*”

Hari Kamis Wage pagi, Man mengajak temannya yang bernama Si pergi ke kota Sragen dengan naik sepeda. Ti, isteri Si, menyarankan agar Si memakai jaket berwarna merah yang lebih bersih, tetapi Si menolak. Menurut Si, warna merah sering mengakibatkan celaka. Man terus mengayuh sepeda memboncengkan Si yang sakit-sakitan. Tujuan mereka ke kota Sragen adalah ingin melihat kereta api yang sudah mereka impikan sejak mereka masih kecil.

Dalam perjalanan dari desa mereka Bulakreja menuju kota Sragen, mereka melewati desa Jetis. Di pasar di desa Jetis itu Man membeli *gethuk* untuk pengganti sarapan pagi mereka. Setelah makan *gethuk*, Si tampak sedikit sehat sehingga dapat melihat tempat-tempat yang dapat dilaluinya. Mereka melewati kebun tebu yang subur. Sayang sekali tebu-tebu itu sering dicuri orang. Di pinggir jalan di dekat kebun tebu itu Si melihat lubang galian yang cukup dalam. Man mengatakan bahwa lubang itu untuk ditanami pohon perindang.

Mereka tiba di daerah Pasar Kebo pinggiran kota Sragen. Si tampak kelelahan, tetapi ketika Man mengajak berhenti, Si menolak. Menurut Si, beristirahat pun, di rumah pun, nafasnya juga sering terengah-engah seperti itu. Akhirnya, mereka mulai memasuki kota Sragen. Melihat banyak orang di kota, Si merasa pusing. Man meminta Si agar kuat karena perjalanan mereka hampir tiba di stasiun Sragen untuk melihat kereta api.

Beberapa lama di stasiun kereta belum juga lewat. Si jatuh terkulai di lantai stasiun, tetapi Man meminta agar Si bersabar karena sebentar lagi kereta akan lewat. Orang-orang di stasiun menyarankan agar Si dibawa ke rumah sakit, tetapi Man menolak karena keinginan mereka untuk melihat kereta api belum terlaksana. Untunglah beberapa saat kemudian kereta api lewat, Si sempat membuka matanya dan melihat bagian depan kereta api saja, bagian belakang kereta api sudah tidak dapat disaksikan oleh Si karena Si memejamkan mata.

Melihat keadaan Si yang begitu parah, orang-orang di stasiun setengah paksa membawa Si ke rumah sakit dengan becak. Man mengikuti dengan naik sepeda. Di rumah sakit Si dikerumuni perawat dan dokter. Man melihat dada Si ditekan-tekan, ternyata kemudian diketahui Si telah meninggal. Oleh petugas rumah sakit, Man diminta untuk pulang ke kampung mengabarkan kematian Si kepada keluarganya.

Man segera berangkat pulang, tetapi baru tiba di Pasar Kebo pinggiran kota Sragen Man teringat jangan-jangan Si membawa uang saku yang dikhawatirkan hilang diambil oleh orang-orang di rumah sakit. Man memutuskan untuk kembali ke rumah sakit. Sampai di rumah sakit Man meraba-raba saku Si ternyata tampaknya Si memang tidak membawa uang saku. Kepada petugas, Man meminta agar jenazah Si boleh dibawa pulang. Sebetulnya petugas rumah sakit

minta agar Man mencari kendaraan untuk membawa jenazah, tetapi Man mengatakan bahwa mereka tidak mempunyai biaya. Setelah membayar uang administrasi, Man diizinkan membawa pulang jenazah itu dengan diboncengkan sepeda di depan. Petugas rumah sakit membantu Man mengikat tubuh Si di sepeda dan badan Man.

Dalam perjalanan pulang, Man yang memboncengkan Si melewati kebun tebu. Tiba-tiba terdengar suara orang mengejanya mengira mereka adalah pencuri tebu. Man semakin kencang mengayuh sepedanya, tetapi hampir tertangkap juga karena pengejar itu menggunakan sepeda motor. Man terjatuh kemudian melompat dari sepedanya. Karena malam sangat gelap, Man terperosok ke dalam lubang galian untuk menanam pohon perindang. Pengejar menemukan Si yang masih terikat di sepeda, mereka mengira bahwa Si yang dikira pencuri tebu itu berpura-pura mati. Setelah diamati bahwa Si ternyata memang orang mati, para pengejar itu ketakutan dan lari.

Setelah selamat dari pengejaran penjaga kebun tebu itu, Man melanjutkan perjalanan pulang. Hari semakin malam tercium bau bangkai yang sangat menyengat. Man sadar bahwa malam itu adalah malam Jumat Kliwon. Sambil terus mengayuh sepeda telah melewati desa Jetis, Man membayangkan pertemuannya dengan warga desa. Man mengatakan bahwa Si meninggal karena dikeroyok oleh orang-orang di rumah sakit. Man dan warga desa semuanya marah. Mereka kembali ke kota Sragen untuk mencari orang-orang di rumah sakit. Tiba-tiba Man merasa bingung karena orang-orang di rumah sakit bukan yang tadi. Man bahkan kemudian ditangkap dan diikat oleh pegawai rumah sakit yang tinggi besar. Man kalah.

Man tersadar dari lamunannya bahwa perjalanannya sudah hampir tiba di Bulakreja. Tubuhnya sangat lelah, bau bangkai semakin menyengat, kemudian Man mual dan muntah dan terjatuh dari sepeda. Man tewas dalam perjalanan pulang mengantar jenazah Si. Orang-orang desa Bulakreja yang pada sore hari mendapat laporan belum pulangny Si dan Man masih tertidur lelap untuk menunggu esok hari akan mencari Si dan Man ke Kota Sragen.

3. Kausalitas dalam Cerpen “*Lelakone Si lan Man*”

Kausalitas adalah hubungan sebab-akibat, yang bersama-sama dengan hubungan temporal dalam karya sastra membentuk jalinan

peristiwa atau plot atau alur. Plot atau alur dipilih secara saksama sehingga tercipta rumitan, klimaks, dan selesaian (Sudjiman, 1990:4). Pembicaraan tentang kausalitas dalam artikel ini sesungguhnya merupakan bagian dari pembicaraan mengenai plot atau alur cerpen itu.

Plot atau alur menyebabkan cerita mengalir secara teratur, peristiwa-peristiwa merentet secara runtut, dan tidak kacau balau (Tirtawirya, 1983:80). Plot menuntut kejelasan antarperistiwa dan bukan sekadar urutan temporal (Nurgiyantoro, 2005:96). Suparto Brata sebagai pengarang juga sangat menyadari hal-hal tentang alur itu. Menurutny, cerita yang disusun tanpa rencana sehingga di tengah perjalanan muncul tokoh atau peristiwa dengan mendadak, seringkali membuat plot menjadi janggal (Brata, t.t:50).

Dalam "*Lelakone Si lan Man*" dari segi temporal, yaitu urutan waktu pagi, siang, sore, dan malam tersusun dengan jelas. Demikian pula tempat-tempat terjadinya peristiwa dari pagi hingga malam dalam cerita itu terlukis secara terperinci tempat-tempat seperti desa Bulakreja, Jetis, ladang tebu dengan lubang galian di pinggir jalan, Pasar Kebo di pinggiran kota Sragen, stasiun dan rumah sakit, semuanya tersusun dengan rapi. Tempat yang paling penting sebetulnya adalah stasiun karena Man ingin memperlihatkan kereta api kepada Si dan rumah sakit tempat Man menyaksikan Si temannya meninggal dunia.

Kalau ada pertanyaan mengapa tokoh Si bisa tewas, itu dapat dijawab dengan tegas bahwa memang Si sudah terkenal dalam keadaan sakit-sakitan. Sejak awal sudah dilukiskan bahwa Si sakit. Deskripsinya antara lain : *ora ana warase* (hlm. 152) 'tidak pernah sehat', *Si sakjane lara* (hlm.153) 'Si sesungguhnya sakit', *O, Allah, awak-awak. Urip sepisan kok kaya mangkene. Ora tau waras-wiris* (hlm.155) 'O, Allah, diriku. Hidup sekali saja seperti ini. Tidak pernah sehat'. Lukisan-lukisan seperti itu terjadi hampir di sepanjang cerita sehingga kalau Si mati jelas hubungan sebab-akibatnya.

Suparto Brata sangat terperinci menulis pada awal cerita bahwa hari itu adalah hari Kamis Wage. *Esuk umum-unum, dhek Kemis Wage* (hlm. 151) 'Pagi hari sekali ketika itu hari Kamis Wage'. Mengapa pengarang merasa perlu melukiskan hari Kamis dengan ditambahkan *pasaran Wage* karena pengarang akan bercerita tentang suatu kejadian yang menyeramkan, yaitu bagaimana tokoh Man memboncengkan

mayat Si dalam perjalanan pulang ke desanya malam hari Jumat Kliwon. Menurut anggapan masyarakat Jawa malam Jumat apalagi malam Jumat Kliwon adalah malam yang seram. Ketika pada bagian awal cerita pengarang menuliskan pagi hari Kamis Wage, secara konsisten pengarang mengakhiri cerita dengan keterangan waktu malam hari Jumat Kliwon. *Ora ana sing ngerti, nganti entek wengine malem Jemuwah Kliwon ...* (hlm.201) ‘tidak ada yang tahu hingga berakhirnya malam hari Jumat Kliwon. Latar cerita malam Jumat juga pernah digunakan oleh Suparto Brata dalam novel yang tidak kalah seramnya, yaitu *Emprit Abuntut Bedhug* (1966). Dalam novel itu detektif Handaka berusaha menguak misteri sekerat telapak tangan wanita yang ditemukan dalam tas oleh tokoh Jarot.

Pada bagian awal ketika Man dan Si berangkat ke kota Sragen melewati Jetis tempat mereka membeli *gethuk*. Pada bagian akhir, di desa Jetis itulah Man kelelahan dalam perjalanan pulang, mual, muntah, dan kehabisan nafas. Sebetulnya mereka sudah akan tiba di rumah. *Jethis mono ora adoh saka Bularkeja* (hlm.154) ‘Jetis sesungguhnya tidak jauh dari Bulakreja’. *Desa Jethis keliwatan kanthi slamet ... sing liwat wong pit-pitan nggawa mayit* (hlm.190) ‘Desa Jetis sudah dilalui dengan selamat ... yang lewat orang bersepeda membawa mayat’.

Bagian itu menggambarkan bahwa sesungguhnya Man telah berhasil lolos dari kejaran penjaga tebu. Desa Jetis adalah desa pertama yang dilalui ketika mereka berangkat berarti desa terakhir ketika mereka akan pulang ke rumah. Setelah desa Jetis ketika berangkat mereka sampai di ladang tebu yang subur. Si sempat melihat bahwa ada galian untuk menanam pohon perindang di pinggir jalan. Kata Si, “*Akeh ulere*”. “*Uler wujud mamungsa*”. “*Kuwi kena apa kok padha dijuglangi?*”. “*Arep ditanduri uwit penghijauan*” (hlm.158). “Banyak ulatnya. Ulat berwujud manusia. Itu mengapa dubiat lubang? Akan digunakan untuk menanam pohon penghijauan”. Lukisan kebun tebu yang sering dicuri orang dan lubang galian untuk menanam pohon penghijauan akan dipakai untuk melukiskan ketika dalam perjalanan pulang Man yang memboncengkan Si dikejar oleh penjaga dikira pencuri tebu. Lubang galian digunakan Si untuk menyelamatkan diri dari sergapan para penjaga tebu. Dengan demikian, hubungan sebab akibat terjaga secara rapi dalam bagian ini.

Sebetulnya selain hubungan sebab akibat dalam keseluruhan alur cerita cerpen ini juga terdapat masalah penundaan dan pembayangan. Penundaan, misalnya terjadi ketika Man sudah berangkat pulang, tiba-tiba harus kembali ke rumah sakit untuk mengetahui apakah Si membawa uang atau tidak. Akhirnya diketahui bahwa memang Si tidak membawa uang dan jenazah Si diizinkan dibawa pulang. Tentang pembayangan terjadi misalnya ketika Ti tampak sangat berat melepas kepergian suaminya, tetapi Man meyakinkan bahwa sore hari mereka akan kembali. Lukisan Si yang sakit-sakitan, Ti yang berat melepas kepergian suaminya, akhirnya benar terjadi Si dan Man tewas dalam perjalanan itu. Karena artikel ini membatasi pada masalah hubungan sebab-akibat maka hal-hal yang lain akan dikemukakan lain kali.

4. Penutup

Cerpen "*Lelakone Si lan Man*" tampaknya sengaja dibuat oleh pengarangnya dengan perencanaan yang matang. Bagian-bagian yang dilukiskan pada bagian awal digunakan pula pada bagian akhir. Atau, sesuatu yang terjadi pada bagian akhir semuanya sudah dilukiskan pada bagian awal. Tidak ada hal-hal yang muncul secara tiba-tiba apalagi kebetulan. Baik tokoh, tempat, dan peristiwa semuanya muncul secara wajar.

Barangkali memang ada bagian-bagian yang terasa berlebihan, yang tidak lazim dalam kehidupan sehari-hari, misalnya menunda membawa Si yang sudah pingsan ke rumah sakit hanya karena menunggu datangnya kereta api, memboncengkan jenazah di malam hari tentu terasa sangat dibuat-buat. Tugas sastrawan memang bukan sekadar menyebutkan hal-hal yang sudah terjadi, tetapi hal-hal yang mungkin terjadi dalam keseluruhan alur itu (Teeuw, 1988:121). Sastrawan bukan mencatat kehidupan sehari-hari, tetapi menafsirkan kehidupan itu menjadi lebih berharga untuk lebih memanusiakan manusia (Sumardjo dan Saini KM, 1991:28). Kisah Si dan Man yang dengan susah payah berupaya datang ke kota Sragen hanya untuk sekadar melihat kereta api bahkan hingga keduanya tewas dalam perjalanan itu, melukiskan bahwa dalam kehidupan sehari-hari banyak orang yang sangat mengasihankan....

Kalasan, 21 April 2008

Daftar Pustaka

- Brata, Suparto. t.t. *Jatuh Bangun Bersama Sastra Jawa*. Jakarta: Proyek Penulisan dan Penerbitan Buku/Majalah Pengetahuan Umum dan Profesi. Depdikbud.
- _____. 1966. *Emprit Abuntut Bedhug*. Surabaya:Yayasan Penerbit Djaja Baja.
- _____. 2000. *Trem:Antologi Cerkak*. Yogyakarta:Pustaka Pelajar.
- _____. 2005. *Lelakone Si Ian Man:Kumpulan Crita Cekak*. Yogyakarta:Narasi.
- Mardianto, Heri. 2003. "Dunia Kepengarangan Suparto Brata" dalam *Widyaparwa* vol 31, no.1. Yogyakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, hlm. 55-68.
- Nurdiyantoro, Burhan. 2005. *Teori Pengkajian Fiksi*. Cetakan ke 5. Yogyakarta: Gdjah Mada University Press.
- Quinn, George. 1995. *Novel Berbahasa Jawa*. Terjemahan Raminah Baribin. Semarang: IKIP Semarang Press.
- Ras, J.J. 1985. *Bunga Rampai Sastra Jawa Mutakhir*. Terjemahan Her Sri. Jakarta: Grafitipers.
- Sudjiman, Panuti. 1990. *Kamus Istilah Sastra*. Jakarta: UI Press.
- Sugihastuti. 2002. *Teori dan Apresiasi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sumardjo, Jakob dan Saini K.M. 1991. *Apresiasi Kesusasteraan*. Jakarta:Gramedia.
- Suryadi W.S. 1980. *Penganten*. Surakarta: Pengembangan Kesenian Jawa Tengah (PKJT).
- Suwondo, Tirta, dkk. 2006. *Antologi Biografi Pengarang Sastra Jawa Modern*. Yogyakarta: Adiwacana.
- Tarigan, Henry Guntur. 1986. *Prinsip-Prinsip Dasar Sastra*. Bandung Angkasa.
- Teeuw, A. 1988. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Cetakan 2. Jakarta: Pustaka Jaya-Girimukti Pasaka.



SOSOK SANG GURU YANG LEGAWA **(Kenangan dan Persembahan bagi Dr. Wedawati)**

*Pardi Suratno**

1. Prolog Kenangan

Pada hari Rabu, 16 April 2008 saya terhening sejenak di meja kerja saya di Kantor Bahasa Provinsi Kalimantan Timur. Kantor yang saya rintis dengan susah payah dan penuh kenangan ini dinilai banyak pihak sebagai kantor yang indah dan megah. Kenangan manis itu semakin terasa karena saya dipercaya oleh negara untuk mengibarkan bendera Merah Putih di Kalimantan Timur di halaman Kantor Bahasa dan pada hari itulah Sang Merah Putih berkibar pertama kali di halaman Kantor Bahasa Kalimantan Timur. Sungguh mengharukan dan mengingatkan saya terhadap masa-masa sulit pada awal mendirikan sebuah kantor dengan bekal pengalaman seadanya.

Mendengar kabar Dr. Wedawati akan memasuki masa purnatugas, saya teringat atas sepenggal kisah dalam episode epos Ramayana, yakni kisah Rama, Sita, dan Laksamana mengucapkan “Selamat Tinggal, Ayodya” untuk memulai pengembaraan panjang di hutan rimba Dandaka. Ketika itu Rama memilih pergi meninggalkan istana untuk memberi kesempatan kepada adiknya, yakni si Bharata, memerintah Ayodya sesuai dengan permintaan Dewi Kekayi, istri termuda Raja Dasarastha. Sementara itu, Rama adalah putra laki-laki tertua dari raja Dasarastha dari permaisuri. Rama muda tidak bernafsu menduduki istana sesuai dengan kehendak tulus dari rakyat Ayodya.

* Doktorandus, Magister Humaniora, peneliti pada Balai Bahasa Kalimantan Timur

Akan tetapi, Rama menilai kepergiannya ke dalam hutan Dandaka sebagai takdir atau *pepesthen* yang sudah *ginaris*. Oleh karena itu, ketulusan Rama sungguh **menanjungkan** dan menambah simpati rakyat kepada *kawicaksanan* si Rama.

Kepergian Rama, Sita, dan Laksamana ke tengah hutan belantara diiringi dengan isak tangis orangtua dan rakyatnya yang setia. Rayuan dan permintaan agar Rama mau naik tahta tidak membuat Rama tergiur. Rama tetap menjalani takdir atau *pepesthen*-nya menjalankan ajaran *dharma* dan rela adiknya, Bharata, naik tahta. Bahkan, Bharata sendiri pun tiada bernaflu menjadi raja karena menyadari kekurangmampuannya dan memang tahta itu hak kakandanya, yakni Rama. Rama sadar dan ingin menjaga nama baik ayahandanya, yakni Raja Dasaratha yang harus memenuhi janjinya kepada istrinya, Dewi Kekayi. Pada saat itu Dewi Kekayi bersedia dinikahi oleh Raja Dasaratha dengan catatan jika melahirkan anak laki-laki, Sang Raja harus mengangkat menjadi Raja di Ayodya. Sikap kakak beradik lain ibu itu sungguh luar biasa dan mencerminkan ketulusan batin yang patut diteladani. Mari kita simak petikan berikut ini.

Rama, Sita, dan Laksmana telah siap meninggalkan Ayodya untuk menjalani pengasingan sesuai ajaran *dharma*. Mereka juga telah membagikan harta benda dan perhiasan yang mereka punya kepada para dayang dan punggawa istana serta para *bhrahmin* yang sedang menuntut ilmu di pertapaan. Mereka bertiga kini sedang menuju istana Raja Dasaratha untuk mohon pamit dan restu sebelum berangkat. Dengan hati tulus dan penuh kasih, Rama berkata kepada ayahandanya, “Ayahanda junjungan hamba, keputusan hamba sudah bulat. Janji Ayahanda kepada Ibu Kekayi harus dipenuhi. Aku rela melakukan ini demi terpenuhinya janji itu. Hamba mohon, terimalah keteguhan hati kami bertiga sebagai wujud bakti kami kepada Paduka. Hamba akan tetap menjalani hidup di pengasingan. Bagi hamba, ini semua adalah suratan dewata. Hamba tinggal menjalankan peran yang harus hamba lakukan. Paduka junjungan hamba, yakinlah hamba kita semua akan bahagia jika kita mampu menjalankan peran kita masing-masing dengan baik, jujur,

ikhlas, dan sesuai *dharma* (*Ramayana*, karya Nyoman S. Pedit, 2006:134-140).

Dr. Wedawati adalah sahabat dan rekan kerja saya selama 13 tahun yang memberi dorongan pertama kali kepada saya untuk bersedia mengemban tugas negara di Kalimantan Timur. Kemudian, dorongan dan semangat yang sama juga diberikan oleh Ibu Widati sebelum saya memberitahukan permintaan Kepala Pusat Bahasa untuk menjadi Kepala Kantor Bahasa di Bumi Etam, Kalimantan Timur kepada orang lain, kecuali kepada keluarga saya.

Tersentak dan seakan tidak percaya ketika saya mendengar kabar bahwa Dr. Wedawati akan mengakhiri masa tugasnya sebagai pegawai negara di Balai Bahasa Yogyakarta. *Pertama*, dengan cepat saya menghitung umur saya yang tidak tergolong muda lagi. Yah, Dr. Wedawati sudah sampai pada saat kelulusan sebagai pegawai negara. *Kedua*, tentu saya teringat kasih sayang Beliau kepada diri dan keluarga saya. Semangat kerja Beliau menjadi *kaca benggala* bagi saya. *Ketiga*, saya berdoa dan berharap mudah-mudahan *Gusti Kang Maha-Mirah* melimpahkan kesehatan sehingga pada saatnya nanti saya dapat lulus seperti Dr. Wedawati.

Pembaca yang arif, apa hubungan antara kisah Rama dengan pelepasan purnabakti Dr. Wedawati? Walaupun tidak terkait secara langsung, tentulah ada benang merah yang dapat dideteksi antara pandangan saya kepada Dr. Wedawati dan pemahaman saya terhadap kisah ketulusan Rama, ksatria dari Kerajaan Ayodya yang sangat arif titisan Dewa Wisnu tersebut. Bahkan, dalam uraian berikutnya saya akan menganalogikan kedua tokoh tersebut.

2. Weda dan Sang Guru yang *Legawa*

Kata *weda* mengingatkan saya terhadap kitab *Wedatama* karya Mangkunegara IV di Surakarta. Kata *weda* artinya *ajaran*, *nasihat*, *piwulang*, sedang kata *tama* artinya *utama*, *baik*, atau *mulia*. Kata *weda* dipakai oleh orang tua Dr. Wedawati untuk *tetenger* putranya yang kemungkinan dengan harapan kelak dapat menerangi orang lain dengan pengetahuan yang membanggakan. Kata *wati* yang berarti *wanita*, *lembut*, dengan segala sifatnya yang mampu memberikan aroma *menyejukkan* dan *mendamaikan* menandai kodratnya

sebagai seorang wanita. Jika dihubungkan makna kedua kata itu— yakni *weda* dan *wati* dapat dimaknai *nasihat yang menyejukkan*. Apakah nasihat yang menyejukkan itu? Tiada lain dan tiada bukan adalah pengetahuan yang *mumpuni* yang ditularkan kepada orang lain secara tidak langsung. Saking halusnnya, Dr. Wedawati telah mengemban tugas sebagai *Sang Guru* yang mendidik banyak orang secara *samudana* atau *sinamar*. Karena mendidik secara *sinamar*, hanya mereka yang *waskitha* atau cerdas yang mampu membaca simbol-simbol semangat sebagai intelektual yang terekspresi dalam pemikiran, gaya hidup, gaya bertutur, dan tindakannya.

Jika buku adalah guru dan sumber pengetahuan bagi semua orang, Dr. Wedawati adalah *guru kang makna* atau guru yang tampak di depan mata sebagai teladan atau *kaca benggal* bagi siapapun yang mampu memaknainya. Pada dasarnya, ilmu dapat diperoleh dengan jalan membaca, sedangkan bacaan itu dapat berupa kepribadian dan tindakan seseorang. Maksudnya, tindakan seseorang dapat dijadikan contoh teladan menuju perbaikan diri bagi orang lain. Akan tetapi, kebanyakan orang mengesamping membaca teladan yang *wadhag* karena sering dikotori oleh rasa iri dan dengki. Tidak banyak orang yang *eklas lan rila* ketika orang lain meraih kebaikan sehingga menutup mata atas perjuangan orang lain. Kebanyakan orang memilih mencari pengetahuan melalui buku. Itu memang benar karena buku bukan bersifat mendikte, melainkan menyampaikan ilmu secara netral. Bahkan, tidak sedikit orang yang berjiwa *sms*, yakni *senang melihat orang susah* atau *susah melihat orang senang*. Jika diri kita masih berjiwa *sms*, artinya kita belum *eklas lan rila*. Simaklah sikap arif Rama yang justru menyerahkan tahta kerajaan kepada adiknya dengan tulus dan *eklas* karena meyakini bahwa Tuhan memang telah *nggarisake* bahwa Baratha harus naik tahta. Sementara itu, Baratha pun tiada bernaflu naik tahta dan meminta kakaknya Rama menjadi raja. Baratha menyadari bahwa kesalahan ibundanyalah yang menjadi benih kesedihan bagi keluarga Ayodya. Akan tetapi, itu adalah takdir *kang wis ginaris* oleh Gusti Yang Maha Agung. Sebaiknya, semua orang mendorong dirinya berjiwa *sms* dengan makna *senang melihat orang senang* dan *sedih melihat orang menderita* sebagai cerminan sikap *rila lan eklas linambaran percaya marang garising kodrat lan narima marang pepesthening ngaurip*.

Mengapa dinyatakan bahwa sosok Dr. Wedawati adalah Sang Guru? Dengan memohon maaf dan kerendahan hati kepada Dr. Wedawati, saya nyatakan orang memahami bahwa Ibu Weda memiliki keterbatasan fisik. Namun, keterbatasan fisik itu tiada menyurutkan semangatnya untuk mengembangkan diri dalam menuntut ilmu, Gelar doktor yang diraih dengan perjuangan itu sungguh sebagai bukti kang nyata. Bahkan, predikat *cumlaude* dari Universitas Gadjah Mada merupakan kebanggaan tersendiri. Tidak hanya itu tentulah derajat keilmuan itu menjadi kebanggaan bagi siapapun yang merasa memiliki dan mencintai Balai Bahasa Yogyakarta. Terlebih lagi bagi diri saya yang tiada memiliki pengetahuan walaupun memegang gelar *magister*. Kadang-kadang saya sudah merasa *kumawani* menyajikan karya tertulis kepada khalayak. Niat untuk berbagi pengetahuanlah yang mendorong saya menyuguhkan beberapa karya kepada pembaca yang lahir dari keyakinan atas ajaran agama *sampaikan ilmu walau hanya satu ayat* atau terkesima oleh sikap Rama yang *eklas* memberikan ilmu ke pemerintahannya kepada Baratha sebagai bekal menjalankan pemerintahan Kerajaan Ayodya dan juga kepada Laksmana sebelum menjadi Raja Alengka menggantikan Rawana. Kita masih ingat ketika Rama memberikan *wejangan ngelmu pamarentahan* yang disebut dengan *Asthabrata* kepada Laksmana (dapat disimak dalam buku saya *Sang Pemimpin* terbitan *Tiara Wacana*, 2005).

Penghargaan atas semangat keilmuan Dr. Wedawati membuat saya merasa *isin lan pakewuh* karena saya tiada mampu melangkahkan kaki menuju jenjang studi doktor, setidaknya sampai usia saya mencapai empat puluh lima tahun sekarang ini. Di samping berbagai alasan, kemungkinan besar saya merasa gamang dan dihinggapi rasa ragu-ragu serta tiada percaya diri atas kemampuan yang saya miliki. Sementara itu, Dr. Wedawati telah berani dan membuktikan bahwa dirinya mampu melewati perjuangan meraih gelar doktor dengan predikat *cumlaude* memuaskan dari Universitas berwibawa, yakni Universitas Gadjah Mada.

Dr. Wedawati telah membuktikan dirinya memiliki rasa percaya diri yang sangat memadai. Semangatnya dalam mengembangkan ilmu pengetahuan sungguh layak diacungi jempol. Selama ini Dr. Wedawati merupakan *ikon* ilmu di Balai Bahasa Yogyakarta. Banyak orang “mengakui” merasa *lega* ketika membuat karya keilmuan yang

monumental setelah meminta masukan dari Dr. Wedawati. Bacaannya yang luas mengarahkan pemikirannya untuk membuat karya yang benar-benar prima. Karya Balai Bahasa Yogyakarta berupa *Kamus Bahasa Jawa* dan *Tata Bahasa Baku Bahasa Jawa* tidak terlepas dari semangat dan idealisme pemikirannya. Bahkan, buku *Yang Penting Buat Anda* terbitan *Duta Wacana* merupakan buah kepekaannya sebagai pemerhati bahasa yang dikemas bersama rekan kerjanya di Yogyakarta. Buku *Yang Penting Buat Anda* itulah yang memberikan aspirasi saya dalam menyusun buku *Pernik-Pernik Bahasa Indonesia* yang terbit di Yogyakarta tahun 2006 yang lalu.

3. Sang Guru yang *Legawa*

Pada awal bulan April 2008 ini saya bertemu dengan Dr. Wedawati di ruang kerjanya. Ketika itu Dr. Wedawati mengatakan bahwa dirinya akan segera memasuki masa purnatugas alias pensiun. Berita itu disampaikan dengan ungkapan nada yang datar dan tidak menampakkan wajah yang *nggresula* atau terkejut. Selama ini tidak banyak orang yang menghadapi masa pensiun dengan mental yang siap atau *legawa*. Akibatnya, tiada sedikit orang yang berupaya agar masa pensiunnya ditunda, entah dengan cara mengajukan alih posisi atau yang lainnya. Jadi, orang yang menerima atau bahkan meminta pensiun dini itu sebagai orang langka. Menurut saya, langkah yang paling bijak dan arif adalah merampungkan masa pengabdian sampai batas waktunya. Untuk menuntaskan masa pengabdian itu memerlukan kesabaran yang tinggi. Jika tidak sabar, tidak mustahil akan meminta pensiun dini. Berbeda dengan Dr. Wedawati yang tampak *legawa* menerima masa purnatugasnya.

Kenangan yang saya catat dalam-dalam dari kehidupan Dr. Wedawati—baik sebagai pegawai negara maupun sebagai individu—adalah kesederhanaannya. Dr. Wedawati telah meraih prestasi dan jasa pengabdian yang maksimal. Secara akademik, Dr. Wedawati telah mencapai derajat studi tertinggi dengan predikat sangat memuaskan. Dalam jenjang pegawai negara, Dr. Wedawati pernah dipercaya sebagai Kepala Balai Bahasa Yogyakarta, sebuah jabatan yang merupakan ukuran dedikasi seorang pegawai negara. Akan tetapi, dalam kehidupan sehari-hari tampak sebagai sosok yang sederhana dalam keseluruhan gaya hidupnya.

Sikap dan tindakan Dr. Wedawati mengingatkan saya terhadap karya-karya Pujangga Agung Kraton Surakarta Hadiningrat, yakni Raden Ngabei Ranggawarsita. Keikhlasan Dr. Wedawati mengakhiri masa tugasnya, mengingatkan saya atas keikhlasan Sang Pujangga ketika dirinya tidak mendapatkan posisi di lingkungan istana seperti yang dinyatakan dalam *Serat Kalatidha*. Bahkan, sikap Dr. Wedawati mengingatkan saya terhadap beberapa karya sanga Pujangga yang melahirkan hipotesis kehidupan yang abadi, yakni *jaman edan*. Karya itu berjudul *Serat Supanalaya*, *Serat Wedaraga*, *Serat Sabdajati*, dan *Serat Kalatidha*. Kata *supanalaya* terdiri atas tiga unsur, yakni *su* berarti 'baik', *pana* artinya 'tahu' atau 'mengetahui', dan *laya* yang artinya 'wafat' atau 'mati'. Jadi, *supanalaya* dapat diartikan seseorang yang mengetahui kematian secara baik. Yang perlu dipahami adalah kecerdasan Sang Pujangga dalam menyuguhkan ajarannya. Menurut Ranggawarsita, *Serat Supanalaya* tidak dimaksudkan bagi seseorang yang akan wafat. Akan tetapi, Pujangga yang terkenal dengan hipotesis yang dikenal dengan *Jaman Edan* itu menyatakan bahwa pentingnya seseorang mengetahui bahwa siapapun orangnya akan meeninggalkan kehidupan dunia. Untuk itu, Ranggawarsita mengharapkan, setidaknya seseorang yang sudah berusia dewasa dapat menyiapkan dirinya untuk menuju ke kehidupan setelah kehidupan di alam dunia. Sang Pujangga memiliki kiat-kiat tersendiri dalam menghadapi kematian yang disebutnya dengan *tapa* atau *laku*. Ada tujuh jenis *tapa* atau *laku* yang ditawarkan oleh Raden Ngabei Ranggawarsita dalam menghadapi saat *sowan marang pangayunaning Gusti Allah*. Dalam *Serat Supanalaya*, Raden Ngabei Ranggawarsita menyebutkan dengan *tapa*. Kata *tapa* seharusnya dimaknai sebagai *laku* atau 'tindakan untuk mencapai tujuan tertentu'. Kepada siapakah *laku* atau persembahan itu dilakukan oleh seseorang yang ingin mengakhiri kehidupannya di dunia dengan baik? Sang Pujangga, antara lain, menyatakan bahwa persembahan itu perlu dilakukan untuk diri sendiri, orangtua, masyarakat, bangsa dan negara, dan Gusti Allah. Sang Pujangga yang arif dan *ngerti sadurunge winarah* itu menjelaskan tahapan *laku* yang sempurna dalam tujuh jenis *tapa*. Dalam memandang Dr. Wedawati sebagai *guru makna*, mendorong saya untuk membuka beberapa karya Raden Ngabei Ranggawarsita dan saya tampilkan berikut ini (tapi dengan rendah hati saya meminta maaf kepada pembaca karena tampak tidak sistematis akibat

mepetnya waktu untuk merangkaikan pemikiran saya ini). Bahkan, saya mencoba untuk mengaitkan *piwulang-piwulang* arif itu dengan beberapa naskah Jawa yang selama ini saya cermati.

Konsep tujuh jenis *tapa* (*tapa pitu*) dalam *Serat Supanalaya*, etika dalam *Serat Wedharaga*, paham budaya dalam *Serat Sabdajati*, kritik terhadap perilaku *rame ing pamrih* pada diri pemimpin dalam *Serat Kalatidha*, sikap *pasrah* ‘berserah diri’ dan *sumarah* ‘berserah diri kepada kehendak Tuhan’ dalam *Serat Sabda Jati*, pentingnya seseorang memiliki *rasa ewuh pakewuh* sehingga perlu menghindari perbuatan *nistha* ‘buruk’ dalam *Serat Sabda Tama*, perlunya seseorang tetap dalam kendali etika saling menghormati dan rendah hati terhadap sesama berdasarkan nilai *tepa slira* dan *ora pilih kasih* ‘tidak pilih kasih’ dalam *Serat Bambang Dwihashta*, serta pentingnya seseorang tetap dalam kondisi siaga *eling* dan *waspada* dalam *Serat Kalatidha* dan sejumlah karyanya, dan sebagainya merupakan bukti kemampuan Ranggawarsita dalam menyajikan nilai-nilai sosial-religius.

Seperti dinyatakan di depan, etika adalah norma-norma yang mengatur hubungan antarmanusia (dalam ajaran Islam disebut *muamalah*). Berkaitan dengan etika Jawa, terdapat satu konsep etika yang harus diperankan oleh setiap individu dalam hubungannya sebagai makhluk sosial, yang dikenal dengan konsep *unggah-ungguh, suba sita, boja krama* (Supadjar, 1985:192). Secara lebih transparan, etika Jawa itu termaktub dalam satu bait tembang yang sangat populer dari kitab-kitab karya pujangga Jawa seperti *Serat Wulangreh*, *Serat Wedhatama*, dan *Serat Witaradya*, dan sebagainya. Secara rinci, konsep etika Jawa itu terdiri atas *andhap asor* ‘rendah hati’, *wani ngalah dhuwur wekasane* ‘berani mengalah mulia pada akhirnya’, *tumungkul lamun dipundukani* ‘patuh sewaktu dinasihati’, *bapang densinghiri* ‘rintangan dijauhi’, dan *ana catur mungkur* ‘menghindari ucapan yang tidak baik’ (Supadjar, 1985:193) sebagai bekal menjaga situasi sosial yang harmonis dalam semangat kebersamaan yang dilandasi budi luhur atau dalam istilah Jawa disebut *utamane ngaurip* ‘keutamaan hidup’ guna mencapai derajat *manunggaling kawula-Gusti* ‘bertemunya manusia dengan Tuhannya’.

Dalam sistem nilai budaya Jawa terdapat norma hidup yang terbagi dalam perilaku *ala* ‘buruk’ dan *becik* ‘baik’; *asor* ‘rendah’ dan *luhur* ‘mulia’; serta perilaku yang tergolong *nistha* ‘buruk’,

madya ‘sedang’, dan *utama* ‘utama’. Selain itu, masyarakat Jawa selalu diharapkan berorientasi pada sesuatu yang baik atau *luhur* agar manusia mampu mencapai derajat *luhuring budi* ‘budi luhur’. Untuk dapat mencapai derajat *luhuring budi* ‘budi luhur’, seseorang harus mampu mengendalikan dorongan nafsu dan menghindarkan diri dari perbuatan *ala* ‘buruk’, *asor* ‘rendah’, dan *nistha* ‘nista’ atau ‘jahat’ dan setidaknya berorientasi pada perilaku *madya* ‘sedang’ dan *utama* ‘utama’. Oleh sebab itu, seseorang harus berupaya agar tetap *eling* ‘ingat’ dan *waspada* ‘waspada’. Sementara itu, untuk dapat bersikap *eling-waspada*, seseorang harus melakukan *laku prihatin* ‘pengekangan diri’, yakni upaya menempa diri dengan mengurangi kenikmatan hidup lahiriah. Jika berhasil melakukan pengendalian diri dengan tetap *eling-waspada* ‘ingat-waspada’, dalam diri seseorang akan tumbuh sikap hidup yang selalu memperlakukan orang lain secara manusiawi sehingga muncul keinginan untuk melegakan pihak lain, seperti disebutkan dalam *Serat Tripama* (*mamangun karyenak tyasing sasama* ‘mengupayakan kebahagiaan hati sesama’).

Etika sosial berupa sikap hidup yang rendah hati (dalam bahasa Jawa disebut *lembah manah*) tersebut dinyatakan oleh R. Ng. Ranggawarsita dalam ajaran *Tapa Pitu* dalam *Serat Supanalaya*, yang disebut sebagai *tapa suksma*. Untuk mengontrol diri agar tetap dapat bersikap rendah hati, seseorang perlu mendasari diri dengan sikap ikhlas dalam hati disertai niat untuk tidak menimbulkan “persoalan” atau konflik bagi pihak lain dan tidak mengganggu perasaan sesama, seperti dalam kutipan berikut.

*Kaping lima tapaning suksma puniku, gelara marta-
martani, lega legawa ing kalbu, aja munasikeng janmi,
amonga atining wong.*

‘Kelima tapanya suksma itu, bersikaplah *lembah manah* (rendah hati), tulus ikhlas di hati, jangan mengganggu seseorang, menjaga hati atau perasaan orang lain’.

Seperti di nyatakan di atas, untuk dapat bersikap rendah hati perlu ditopang sikap yang selalu berprinsip *nganggoa duduga prayoga* ‘hati-hati demi kebaikan’. Bahkan, Sang Pujangga mengajarkan pentingnya seseorang bersedia mengakui kekurangan diri sendiri

dan jangan sekali-kali berkeinginan mengambil milik orang lain. Sang Pujangga mengedepankan anjuran itu dengan menyatakan *pintera ngaku balilu* ‘pandai-pandailah mengakui kebodohan diri sendiri’ (*Serat Wedharaga*, 12). Sebaliknya, seseorang janganlah bersikap *lumuh ingaran balilu* ‘enggan dikatakan bodoh’; sebaliknya malahan cenderung bersikap *seneng lamun ginunggung* ‘senang jika disanjung’.

Etika rendah hati selalu dikaitkan dengan anjuran untuk tidak berlaku sombong. Sikap ini sangat ditekankan dalam ajaran etika Jawa, termasuk dalam karya Ranggawarsita. Manusia yang berlaku sombong disebut sebagai *wong umuk*, *gumedhe*, *angkuh* yang mengandung makna sebagai perilaku negatif. Dengan demikian, tindakan *gumedhe* ‘berlagak sok besar atau sombong’ bertolak belakang dengan sikap hidup rendah hati. Anjuran untuk berlaku rendah hati dan menghindarkan diri dari perilaku sombong dikemukakan oleh Sang Pujangga, antara lain, dalam *Serat Wedharaga* (bait 3, 11, 13, 18, dan 31). Dalam karya Ranggawarsita, orang yang berperilaku sombong disebut sebagai *wong umuk* ‘orang yang pamer’ (bait 13). Orang yang sombong diibaratkan sebagai *jun* ‘kelenthing’ yang berisi air, tetapi tidak penuh. Semakin banyak *umuk* atau sombong semakin menunjukkan kekurangan dirinya. Sementara itu, seorang yang memiliki kelebihan diharapkan cenderung tidak suka menonjolkan diri dan semakin rendah hati, tidak banyak bicara atau bicara apabila diperlukan saja. Hal itu dapat disimak dalam kutipan berikut.

Aja pijer umbak umuk, jroning layang Nitisastra iku, gajek ana pralampitaning kang muni, upama jun kurang banyu, kocak-kocak kendhit ing wong....Menawa kebak kang jun, yekti antheng denindhit ing lambung, iku bae kena kinarya palupi, pedah apa umbag umuk, mundhak kaeseman ing wong.

‘Jangan sombong dan tinggi hati, dalam kitab Nitisastra itu, tampaknya terdapat ajaran yang berbunyi, ibarat kelenthing tidak penuh, *kocak* ketika dibawa oleh seseorang.... Jika kelenthing itu penuh, pasti tenang dibawa di *lambung*, itu saja dapat dipakai contoh, apa manfaat sombong dan tinggi hati, malah dicibiri orang lain’.

Seseorang yang telah mampu memerankan etika sosial rendah hati dan tidak sombong akan menciptakan dirinya sebagai sosok pribadi yang memiliki watak *tepa slira*. Oleh sebab itu, pada tingkat ini, seseorang tidak akan melakukan perbuatan yang menimbulkan penderitaan bagi orang lain. Seseorang cenderung memiliki kepedulian terhadap kehidupan sesama. Dalam menjalani aktivitas kehidupan, seseorang senantiasa akan berpegang pada norma *aja dumeh* ‘jangan sok’ dan tidak memanfaatkan kesempatan untuk kepentingan atau *pamrih* pribadi, yang dalam etika Jawa disebut *aji mumpung*. Norma-norma sosial itu sangat ditekankan dalam sejumlah karya R. Ng. Ranggawarsita, misalnya tercantum dalam *Serat Wedharaga* (bait 24 dan 25) dan *Serat Sabdatama* (bait 4). Seorang yang mampu memahami *unggah-ungguh* Jawa akan memacu dirinya memiliki pribadi *tepa slira*. Budaya *unggah-ungguh* mendorong seseorang dapat mempertimbangkan secara cermat posisi dirinya dalam hubungan antar-manusia. Pada akhirnya, ia akan menghindari perilaku yang menimbulkan konflik sosial. Dalam batas tertentu, ia akan memerankan diri *wani ngalah* demi menjaga keharmonisan sosial. Dalam kehidupan sehari-hari, terdapat ungkapan yang mengajarkan sikap hidup *tepa slira*, yakni *aja njiwit lamun tan gelem jiniwit* ‘jangan mencubit jika tidak bersedia dicubit’. Pentingnya sikap hidup *tepa slira* yang didasarkan pada norma *unggah-ungguh* itu dapat dilihat pada kutipan berikut.

*Marma utama tuhu, yen bisa matrap unggah-ungguh,
tanggaping reh ngarah-arrah ngirih-irih, satiba telebing
tandhuk, tumindak lawan angawon.*

‘Adapun sebenarnya perilaku utama, jika mampu melakukan *unggah-ungguh* (tatakrama), dalam melakukan perbuatan disertai pertimbangan yang cermat dan penuh kehati-hatian, dalam semua perbuatan, berani mengalah.’

Dengan latar belakang tatakrama sebagai etika sosial, seseorang diharapkan selalu dalam ketahanan mental *eling* dan *waspada* sehingga terhindar dari keinginan atau nafsu pribadi ketika memiliki kesempatan yang disebut perilaku *aji mumpung*. Ketahanan mental

itu perlu ditopang oleh norma sosial yang disebut sebagai *aja dumeh* ‘jangan sok’ yang dapat mendorong seseorang dapat terjerumus pada perilaku hewani, yakni perilaku yang cenderung merendahkan orang lain, merampas hak pihak lain ketika dirinya berada pada posisi yang menentukan (misalnya kedudukan dan sebagainya). Sikap *aja dumeh* itu harus dipegang dengan landasan keyakinan bahwa tindakan manusia akan dipertanggungjawabkan di hadapan Sang Pencipta (dalam etika Jawa disebut *sapa nandhur bakal ngundhuh* ‘siapa menanam akan memetik’). Dengan demikian, sesuai dengan kodratnya sebagai insan sosial, seseorang manusia justru dituntut memiliki mental mengabdikan pada kebaikan, melindungi semua makhluk, menghindari tindakan jahat (bahasa Jawa *laku angkara*), sejauh-jauhnya menjauhi perbuatan buruk (*Serat Sabdatama*, 3). Sementara itu, seseorang yang memakai sikap mental *aji mumpung* akan kehilangan kewaspadaan, hidupnya diliputi perbuatan negatif, hatinya selalu merasa bimbang karena selalu berorientasi pada perbuatan buruk demi tujuan atau *pamrih* pribadi yang tidak sejalan dengan norma-norma sosial kemasyarakatan dalam *Serat Sabdatama*. Dalam penilaian Sang Pujangga, segala perbuatan seseorang yang mengikuti cara berpikir *aji mumpung* akan menimbulkan bahaya sosial atau menunculkan konflik yang melibatkan banyak pihak atau konflik sosial. Sikap mental itu bertentangan dengan norma sosial yang dijunjung oleh masyarakat Jawa, yakni perlunya *urip tulung-tinulung* ‘hidup saling menolong’.

Dalam mewujudkan hubungan sosial yang harmonis dan kebersamaan dalam semangat *tulung-tinulung*, dibutuhkan kearifan diri bagi seseorang untuk tidak memiliki penilaian negatif terhadap pihak lain. Dalam etika sosial Jawa yang ditawarkan oleh beberapa pujangga (termasuk R. Ng. Ranggawarsita), seseorang sebaiknya menghindarkan diri dari perilaku *drengki* ‘sikap tidak suka terhadap kebahagiaan orang lain’, *srei* ‘sikap ingin selalu menang dari pihak lain sehingga cenderung berlaku negatif untuk mengalahkan pihak lain’, *dahwen* ‘sikap senang mencela terhadap pihak lain’, *panasten* ‘tidak suka melihat keberuntungan yang dialami pihak lain’, dan *ati open* ‘terlalu suka mengambil sesuatu yang bukan haknya’. Sikap mental tersebut dapat mengganggu hubungan sosial sehingga perlu dihindari. Demikian pula, R. Ng. Ranggawarsita menyatakan perlunya seseorang memiliki ketahanan mental untuk menghindarkan diri dari

perilaku negatif tersebut. Hal itu diungkapkannya dalam beberapa karyanya, antara lain, dalam *Serat Wédharaga*, dan *Serat Supanalaya*. Sikap mental yang mendorong munculnya tindakan *drengki*, *sak-serik* ‘iri hati’, *srei*, *dahwen*, *panasten*, dan *open* merupakan perilaku yang menjurus pada perpecahan sosial dan dinilai negatif. Semua itu termasuk dalam perilaku yang didorong oleh nafsu sehingga perlu dihindari dan Sang Pujangga menganjurkan perlunya seseorang kembali bersandar pada ajaran Tuhan dan ajaran Rasul (lihat *Serat Kalatidha*, bait 7) dengan ungkapan *ndilalah kersaning Allah, begja-bejane kang lali, isih begja kang eling lawan waspada* ‘ndilalah kehendak Allah, sebaik-baik yang lupa, masih lebih baik yang *éling* dan *waspada*). Wejangan mental itu sejalan dengan keyakinan Ranggawarsita yang selalu berharap akan datangnya pertolongan Allah demi kebaikan kehidupannya di akhirat. Secara tegas, hal itu dinyatakan oleh R. Ng. Ranggawarsita dalam *Serat Kalatidha* (bait 11) sebagai bukti kuatnya pengaruh nilai-nilai religius Islam dalam pemikiran-pemikiran Sang Pujangga dalam menghadapi persoalan pribadi maupun situasi sosial yang terjadi semasa hidupnya. Sang Pujangga menganjurkan perlunya seseorang berpikir positif terhadap orang lain dalam segala persoalan.

Wejangan Raden Ngabei Ranggawarsita untuk menghindari perilaku negatif yang termasuk dalam sikap iri hati dikategorikan dalam tindakan *tapa jasad* (dalam *Serat Sopanalaya*) sebagai tingkatan pertama dalam upaya pengendalian diri. Dengan demikian, seseorang yang mampu mengendalikan diri untuk tidak bersikap iri hati—disebutnya berperilaku *esak-serik*—dikatakan telah melakukan *tapa jasad* atau tapa badan sebagai bekal untuk melakukan *tapa* pada tingkatan yang lebih tinggi (*tapa* tingkatan kedua yang disebut *tapa budi* yang terfokus pada upaya seseorang menghindari perilaku *nistha* dan berupaya untuk selalu hidup dalam jalur kejujuran). Hal itu tampak dalam kutipan berikut.

Panggonane tapa brata pitung wektu, dene tapa kang sawiji, tapaning jasad puniku, aja darbe esak-serik, narima trusing batos.

‘Pengamalannya terdapat dalam tapa brata tujuh waktu, adapun tapa yang pertama, tapa jasad (tapa badan atau tapa

lahir) itu, jangan mempunyai rasa iri hati, menerima dengan tulus hingga lubuk hati paling dalam’.

R. Ng. Ranggawarsita menegaskan kembali nasihatnya tersebut dalam *Serat Wedharaga*, khususnya terkait dengan upaya seseorang dalam *golek ngelmu* ‘menuntut ilmu’. Hal itu dilontarkan oleh Sang Pujangga sebagai berikut.

*Tinimbang lan anganggur, kaya becik ipil-ipil kawruh,
angger datan ewan, panasten sayekti, kawignyane wuwuh-
wuwuh, wekasan kasub kinaot.*

‘Lebih baik daripada menganggur, kiranya lebih baik mengumpulkan ilmu dari sedikit, asal tidak panasten terhadap orang lain dan tidak dengki tentulah, kepandaianya semakin bertambah, akhirnya keunggulannya menjadi terkenal’.

Sikap *dakwen* ‘suka mencela pihak lain’, *serik* ‘sakit hati’, *open* ‘ingin memiliki’, *drengki* ‘iri hati’, *srei* ‘suka mencelakai orang lain’, dan *pansthen* ‘tidak senang orang lain hidup senang’ tersebut dapat mendorong seseorang melakukan fitnah.

Dalam membangun keharmonisan sosial, selain diperlukan sikap mental yang dianjurkan seperti diuraikan di atas, perlu ditopang dengan sikap mental yang dilandasi oleh nilai-nilai kejujuran bagi semua individu yang tergabung dalam relasi sosial. Budaya Jawa sangat menekankan pentingnya kejujuran dalam diri seseorang agar dapat menjalani kehidupan dengan meminimalisasi *ego* atau kepentingan pribadi atau *pamrih*. Sikap hidup jujur tidak hanya menaungi dimensi lahiriah atau duniawiah, melainkan menembus batas pribadi hingga pada persoalan religius. Maksudnya, kejujuran yang diperankan oleh seseorang tidak hanya terbatas pada masalah duniawi, melainkan juga menyangkut keyakinan pada penilaian Tuhan. Oleh sebab itu, secara moral dan religius, jujur mampu membawa seseorang pada derajat yang tinggi sehingga terdapat ungkapan *jujur mujur* ‘jujur akan membara kemujuran’. Nilai kejujuran tidak dapat dilepaskan dengan pandangan bahwa segala perbuatan manusia akan mendapat penilaian dari Sang Khaliq

yang sejalan dengan pandangan budaya Jawa *sapa nandhur bakal ngundhuh* 'siapa menanam akan memetik'.

Sebagai pujangga yang sangat baik penguasaannya terhadap nilai-nilai budaya Jawa sekaligus memiliki pemahaman yang luas pada nilai-nilai ajaran Islam, R. Ng. Ranggawarsita memandang perlu untuk memberikan wejangan-wejangan mental—instruksi budaya—kepada pembaca melalui sejumlah karyanya terkait dengan manfaat dan perlunya sikap hidup jujur dalam kehidupan, baik kehidupan seseorang selaku individu, sosial, maupun ketuhanan. Hal itu dapat dilihat pada beberapa karya Ranggawarsita yang menganjurkan seseorang berlaku jujur atau *temen, ora goroh* 'tidak berdusta', dan pernyataan senada dengan itu, seperti terdapat dalam *Serat Wedharaga*, *Serat Wedhatama*, *Serat Sabdajati*, *Serat Kalatidha*, *Serat Sopanalaya*, dan sebagainya. Dalam *Serat Wedharaga*, kejujuran itu dinyatakan dalam nasihat Sang Pujangga tentang pentingnya berbicara secara jujur dengan bukti-bukti objektif (*olah kandha ana ing tandha lan yekti* 'ucapan harus berdasar kenyataan dan kebenaran', bait 37; dan seseorang yang suka berdusta dinilai sangat negatif, yakni disebut sebagai *wong gemblung* 'orang gila': *angas-ungas ing wuwus tan anguwisi, temah kasebut wong gemblung, kinira yen lara panon* 'kasar dan dusta dalam bicara serta tidak pernah berhenti berucap, akhirnya disebut orang sakit ingatan, dikira orang gila', bait 20 dan juga perhatikan bait 13 dan 37).

Tindakan memerankan diri berlaku jujur oleh R. Ng. Ranggawarsita dinilai sebagai pengendalian diri yang cukup berat. Hal itu seperti dinyatakan oleh Sang Pujangga dalam *Serat Supanalaya* yang menyebutkan bahwa berlaku jujur termasuk dalam salah satu jenis *tapa* 'pengendalian diri' yang berjumlah tujuh jenis *tapa*. R. Ng. Ranggawarsita menyatakan bahwa seseorang perlu melakukan *tapa jasad*. Terdapat dua pokok tindakan yang tergolong dalam tindakan *tapa jasad* tersebut, yakni pentingnya seseorang memiliki hati *semanak* 'ramah tamah, rendah hati' terhadap sesama dan (2) perlunya seseorang menghindarkan diri dari tindakan *serik* 'yang menyakitkan' orang lain. Untuk mewujudkan hal itu perlu didukung dengan pandangan bahwa seseorang harus mampu berlaku menerima terhadap takdir dirinya. Hal itu dapat disimak dalam kutipan berikut ini.

panggonane tapa brata pitung wektu, dene tapa kang sawiji, tapaning jasad puniku, aja darbe esak serik, narima trusing batos

‘makna *tapa brata* tujuh waktu, adapun tapa yang pertama, tapa jasad itu, jangan punya iri hati, menerima secara tulus hati’.

Setelah mampu memiliki sikap yang disebut *tapa jasad*, seseorang perlu melakukan tindakan yang disebut tapa budi. Dalam *Serat Supanalaya* terdapat tiga tindakan pokok yang termasuk dalam tindakan *tapa budi*, yakni (1) seseorang perlu menjauhi tindakan *nistha* ‘kejahatan’, (2) seseorang harus menghindari (disebut tidak suka) berbicara hal-hal yang *ngayawara* ‘tidak objektif dan tidak benar’, dan (3) perlunya seseorang memiliki watak jujur dan tidak melakukan tindakan berdusta. Selanjutnya, dalam perjalanan hidup menuju manusia yang memiliki derajat *luhuring budi* ‘keluhuran budi’, kejujuran menempati peringkat kedua yang disebut sebagai *tapa budi*. Seseorang yang telah melakukan *tapa budi* mampu menghindarkan diri dari perbuatan *nistha* ‘jahat’ dan *nisthip* ‘perbuatan rendah’ yang mengurangi harga diri di hadapan masyarakat umum. Setelah mampu memerankan diri menjauhi perbuatan *nistha* dan *nisthip*, seseorang harus berupaya sekuat tenaga untuk menghilangkan perkataan dan perbuatan yang tidak jujur, yakni harus *anyirnakna ati goroh* ‘menghilangkan hati yang tidak jujur’. Selengkapny, pentingnya seseorang mengupayakan hidup dalam suasana pribadi yang jujur terlihat dalam kutipan berikut.

Kaping kalih paning tapa-tapa tuhu, lah iya tapaning budi, amung tapa temenipun, nyepena nistha lan nisthip, anyirnakna ati goroh.

‘Kedua sesungguhnya tapa yang semestinya, itu adalah tapa budi, dan sesungguhnya tapa itu, menghilangkan tindakan nista dan remeh, menghilangkan hati yang tidak jujur’.

Raden Ngabei Ranggawarsita juga menyatakan pentingnya seseorang memiliki pribadi yang dilandasi oleh nilai-nilai kejujuran.

Nilai kejujuran itu sejalan dengan pandangan budaya Jawa *sapa temen-tinemu* 'siapa yang jujur akan mendapat kebaikan'. Di samping dinyatakan dalam kedua karya di atas, pentingnya perilaku jujur sebagai upaya menciptakan dan menjaga harmoni sosial juga dinyatakan oleh R. Ng. Ranggawarsita dalam *Serat Sabdajati* bait 9 dan 51). Dalam karya tersebut, Sang Pujangga menyebutkan bahwa kejujuran sebagai syarat bagi keberhasilan setiap keinginan luhur seseorang dengan disertai permohonan kepada *pitulunging Allah* 'pertolongan Allah'. Pernyataan Ranggawarsita itu juga terdapat dalam *Serat Kalatidha* (bait 4) yang intinya mencela seseorang yang memiliki pribadi yang tidak jujur sehingga disebut sebagai orang yang memiliki *ujar lamis* 'ucapan yang tidak jujur'. Tindakan yang bersifat *lamis* 'kabar yang tidak nyata guna membahagiakan pihak lain yang tidak dilandasi kebenaran' akan menimbulkan kekecewaan bagi pihak lain. Jika dicermati lebih lanjut, sikap *lamis* tersebut dapat menimbulkan erosi kepercayaan orang lain terhadap pribadi yang ber-*ujar lamis* tersebut. Pada akhirnya, jika *ujar lamis* tersebut telah menjadi budaya sosial, dapat dipastikan akan munculnya suasana dis-harmoni sosial yang bersumber dari sikap *curiga* 'curiga' yang merusak semangat *tepa slira* dan kebersamaan. Salah satu aspek dalam kategori *tapa budi* adalah pentingnya perilaku jujur. Hal itu sejalan dengan ajaran Islam, yang menerangkan bahwa jujur dan batil yang dilakukan seseorang itu akan dicatat oleh Allah *suk ana kanane* 'kelak di akherat'.

Ketiga yang perlu diupayakan seseorang adalah menjadikan dirinya memiliki sikap yang dinamakan *tapa hawa nepsu* 'pengekangan hawa nafsu'. Seseorang dinyatakan telah mampu menempatkan atau memerankan dirinya melakukan *tapa hawa nepsu* jika telah memiliki sikap (1) selalu menjaga hidup rukun dengan lingkungan masyarakatnya, (2) memiliki watak *sabar lan legawa* 'sabar dan ikhlas', dan (3) *seneng ngapura salahing liyan* 'senang memaafkan kesalahan orang lain, dan (4) ikhlas jika dihina atau diremehkan oleh orang lain (disebut *eklas lamun ginawe serik* 'ikhlas jika disakiti hatinya'). Hal itu dapat disimak dalam kutipan berikut.

kaping telu tapaning kang hawa nepsu, nglakonana sabar
alim, ngapura sasaminipun, nadyan sira pinisakit, tuwakupa
mring Hyang Manon

‘ketiga tapa hawa nafsu, lakukan sabar dan rendah hati, memaafkan sesama orang, walau kamu disakiti, berserah dirilah kepada Gusti Allah’

Norma-norma sosial di atas--*andhap asor* ‘rendah hati’, *tepa slira*, jujur, *unggah-ungguh* atau tatakrama, dan sebagainya--tersebut menjadi modal bagi terciptanya suasana hidup bermasyarakat yang dilandasi nilai-nilai keadilan. Keadilan hanya dapat terwujud jika setiap individu menjauhkan diri dari sifat *pamrih* pribadi. Sebaliknya, dalam hubungan kemasyarakatan, setiap anggota masyarakat perlu memiliki semangat *sepi ing pamrih rame ing gawe* sebagai bentuk pengamalan semangat rela berkorban. Nilai rela berkorban demi masyarakat--dan juga demi bangsa dan negara--sejalan dengan anjuran agama Islam yang menyebutkan bahwa “manusia yang baik adalah manusia yang memiliki manfaat bagi lingkungan masyarakatnya”. Sebaliknya, Islam mencela orang-orang yang menimbulkan persoalan yang merugikan (disebut menimbulkan rasa kekhawatiran) terhadap lingkungannya.

Dalam pandangan budaya atau etika Jawa, nilai keadilan tersebut menempati sendi penting dalam interaksi sosial. Hal itu sering dijumpai dalam ungkapan *aja mban cindhe mban siladan* maksudnya ‘jangan berlaku *pilih kasih*’ atau ‘membeda-bedakan’. Norma sosial tersebut sebagai tuntutan sosial, terutama bagi seseorang yang menempati posisi sebagai pemimpin, baik pemimpin keluarga, masyarakat, negara atau pemerintahan.

Sebagai intelektual yang memiliki tanggung jawab sosial, R. Ng. Ranggawarsita menempatkan nilai-nilai keadilan tersebut dalam posisi yang cukup penting. Sang Pujangga menyodorkan pentingnya seseorang untuk mampu memerankan diri dalam setiap kesempatan atau peluang yang didasarkan pada sendi-sendi keadilan sosial. Setidaknya, nilai keadilan itu dilontarkannya melalui karyanya berjudul *Serat Bambang Dwiastha*. Sementara itu, anjuran agar seseorang menjauhi rasa *pamrih* sebagai syarat menciptakan keadilan dikemukakannya dalam *Serat Kalatidha* (34). Semua itu diabdikan pada terbentuknya pribadi yang memiliki budi pekerti luhur seperti disebutkan dalam *Serat Sabdhajati* (3) dan *Serat Sabdhatama* (3). Keadilan tidak akan tercipta jika hati seseorang masih diliputi *pamrih*. Pada umumnya, *pamrih* pribadi akan menjerumuskan seseorang

pada kejahatan yang justru menggagalkan cita-cita luhur yang diupayakannya. Berdasarkan hal itu, upaya seseorang harus disertai bekal sesuai dengan apa yang dicita-citakan, yakni seperti terdapat dalam ungkapan Jawa (disebut *isbat*) *golek banyu apepikulan warih* ‘mencari air harus berbekal air’, *golek geni adedamar* ‘mencari api harus berbekal api’, dan sebagainya yang intinya cita-cita seseorang harus didasari ketulusan, kesucian hati, dan orientasi pada budi luhur. Munculnya pamrih pada seseorang mendorong seseorang melakukan perbuatan fitnah demi kepentingan pribadi yang dapat dikategorikan sebagai tindakan kolusi yang menutup ruang bagi terciptanya keadilan. Peringatan Sang Pujangga tersebut dapat disimak dalam *Serat Kalatidha* (3) sebagai berikut.

*Katatangi tangisira, sira sang parameng kawi, kawileting
tyas duhkita, kataman ing reh wirangi, dening upaya sandi,
sumaruna anarawung, pangimur manuara, met pamrih
melik pakolih, temah suha ing karsa tanpa weweka.*

‘Munculnya tangis (kesedihan)-nya, beliau sang pujangga, tertimpa rasa malu oleh fitnah orang lain, yang menyertai dalam pergaulan, tampak pura-pura menghibur, tetapi sesungguhnya mencari pamrih (keuntungan pribadi), akhirnya lenyap cita-cita (sang pujangga) karena tidak hatinya seseorang’.

Untuk dapat kembali kepada Tuhan—dalam pandangan Jawa disebut paran—seseorang harus membekali diri dengan *tapa brata*. Akan tetapi, dalam pemikiran R. Ranggawarsita, *tapa brata* bukanlah tindakan menjauhi kehidupan ramai dan menyepi di tempat tertentu seperti *semadi* dalam dunia pewayangan. Hal-hal atau tindakan yang dapat dikategorikan dalam *tapa brata* adalah (1) pentingnya perbuatan seseorang yang dilandasi harapan mencari ridha Tuhan (menghindari *pangalembana* ‘sanjungan’ orang lain dan (2) mengurangi *dhahar* dan *guling* ‘mengurangi makan dan tidur’. Dalam *Serat Supanalaya*, nasihat pentingnya seseorang mencari ridha Tuhan melakukan *laku prihatin* dengan *cegah dhahar* ‘mengurangi makan’ dan *guling* ‘tidur’ terdapat dalam kutipan berikut.

*ingkang kocap tapa brata kaping catur, ya tapaning rasa
jati, eneng-enengken kalbu, mesua puja semadi, eneng-
ening yekti dados*

‘yang disebut tapa brapa keempat, yaitu tapanya rasa yang sejati, memusatkan pikiran, sungguh-sungguh berdoa, jika sungguh-sungguh pasti berhasil’

R. Ng. Ranggawarsita juga menasihatkan agar seseorang dapat melakukan *tapa suksma*. Seseorang dinyatakan telah mampu melakukan tapa suksma jika telah memiliki watak (1) *eklas sawernaning tumindak* ‘ikhlas dalam semua perbuatan’ dan (2) *aja nganti gawe seriking liyan* ‘jangan sampai membuat sakit hati orang lain.’ Bahkan, sebaiknya seseorang dapat memerankan diri untuk selalu menjaga perasaan orang lain sehingga dapat menjaga keharmonisan hubungan sosial (disebutkan *amonga atining uwong* ‘jagalah perasaan orang lain’ jangan sampai membuat sakit hati orang lain. Tingkatan selanjutnya adalah tingkatan *tapa cahya*. Seseorang dikatakan telah melakukan tapa cahya jika telah (1) memiliki *ati waskitha* ‘hati yang mengetahui persoalan dengan benar’, (2) selalu berupaya berbuat baik kepada sesama (disebutkan *tansah ngupaya nandur kabecikan marang liyan* ‘selalu berupaya menanam kebaikan terhadap orang lain’), senang bersedekah terhadap orang lain. Hal itu tampak dalam kutipan dari *Serat Supanalaya* sbb.

*kang enem tapa cahya umancur, waskitha tan samar ing
pandulu, ya ing pamuntun basuki, tansah paring suka
kadarman*

‘yang keenam tapa cahya memancar, waskita tidak ragu-ragu dalam melihat, ya dalam petunjuk kebaikan, selalu senang memberi bantuan kepada orang lain’

Dari tujuh jenis *tapa* dalam nasihat R. Ng. Ranggawarsita dalam *Serat Supanalaya*, *tapa* yang ketujuh adalah *tapa urip*. Adapun perbuatan yang perlu dilakukan terkait dengan tapa urip adalah (1) berhati-hati terhadap semua perbuatan, (2) mengetahui benar dan

salah atau halal dan haramnya sebuah perbuatan, (3) tidak *mamang* ‘ragu-ragu’ dalam melakukan perbuatan, terutama dalam beribadah kepada Tuhan. Pada tarap ini, seseorang harus memiliki hati yang teguh dan mantap dalam meyakini kebesaran, takdir, dan kehendak Tuhan bagi umatnya. Dalam *Serat Supanalaya*, wejangan murid Kyai Imam Besari tersebut tampak dalam kutipan berikut.

kaping pitu tapaning uripipun, santosa dengati-ati, akanthia teguh timbul, awya was sumelang galih, ngandela maring Hyang Manon

‘yang ketujuh tapa urip, sentosa dan berhati-hati, seratilah sikap yang teguh, jangan ragu-ragu dalam hati, percayalah kepada Tuhan’

Dalam pengamalannya, etika sosial dalam karya R. Ng. Ranggawarsita yang merupakan penjabaran dari nilai-nilai atau etika Islam di atas perlu diperankan dengan tetap berprinsip pada sikap hidup *samadya* ‘sedang-sedang saja’. Selanjutnya, sikap tersebut juga didasari *watak ati sabar* ‘hati sabar’, *emot-momot* ‘mampu menimbang secara bijak semua masalah dan mengatasinya secara tepat’, dan rasa *sumeleh* ‘penerimaan diri, dengan jiwa *pasrah lan sumarah* ‘berserah diri dan menyerahkan diri secara utuh’ pada takdir Tuhan sejalan dengan ajaran *narima ing pandhum* ‘ikhlas menerima takdir yang ditetapkan Tuhan pada dirinya’. Seorang yang telah mampu meresapi nilai-nilai etika sosial tersebut akan menampilkan dirinya sebagai sosok yang *empan papan* ‘berbuat bijak sesuai dengan situasi dan kondisi’, *lembah manah* ‘lemah lembut sebagai cermin pribadi yang rendah hati’, dalam ikatan hidup yang *prasaja* ‘wajar’. Dari sikap tersebut akan tergambar pancaran jiwa sebagai orang yang *wicaksana* ‘bijaksana’ dan selalu berupaya *memangun karyenak tyasing sasama* ‘berbuat untuk membahagiakan pihak lain’. Sikap hidup seperti itulah yang merupakan instrumen pokok dalam membangun susana sosial yang *ayem tentrem* ‘aman dan tenteram’ dan semua pihak yang terlibat dalam komunikasi sosial itu tidak *agawe kapitunane liyan* ‘membuat penderitaan atau kerugian orang lain. Jika terpaksa tidak sepaham dengan ucapan, pikiran,

dan tindakan orang lain, seseorang yang berjiwa *lembah manah* dan *andhap asor* tersebut tidak menyampaikan penolakannya secara transparan melainkan lebih memilih mengungkapkannya secara *samudana* ‘tidak langsung’.

Kesederhanaan Dr. Wedawati tercermin dalam pengakuannya bahwa tempo dulu kantor memakai kertas secara bolak-balik. Hal itu cermin sikap hemat Beliau yang patut dicontoh dan sulit ditemukan pada orang masa kini. Ia melakoni kerjanya dengan *legawa* dan ikhlas. *Kedua*, saya sangat terkesan atas sikap Dr. Wedawati pada saat menjelang Ayahandanya *seda* atau wafat. Dr. Wedawati tampak *legawa* dan menampakkan kasih sayang yang tulus kepada Ayahandanya. Ketika itu Dr. Wedawati meminta saya datang ke rumahnya dan memanjatkan doa untuk Ayahandanya sebagai wujud kasih sayang dan hormat yang tulus kepada orangtua yang setia menemaninya selama ini.

Sikap Dr. Wedawati menghadapi masa purnatugas dan masa Ayahandanya *sowan marang pangarsaning Gusti Allah* sungguh sebagai ungkapan sikap *legawa, pasrah, lan sumarah*. Sikap itu hanya bisa dimiliki oleh seseorang yang sudah mampu menata diri dengan jiwa *rila nampa garising kodrat atau sumendhe kersaning Gusti Kang Akarya Jagad*. Pada akhirnya, saya menyampaikan selamat kepada Dr. Wedawati yang telah lulus dalam pengabdian kepada negara sambil memerankan diri sebagai Sang Guru. Tiada lupa, saya memohon doa semoga mendapat kesempatan menyelesaikan pengabdian sebagai pegawai negeri dan lulus pada saatnya nanti. Rasanya sulit saya untuk tidak mengingat jasa baik Dr. Wedawati kepada diri saya. Ketika gaji hanya cukup untuk makan selama dua minggu, hampir setiap hari Sabtu saya menumpang mobil Beliau yang dikemudikan oleh Pak Totok dari Balai Bahasa ke Janti. Di Janti itulah saya melanjutkan perjalanan ke Matesih untuk menjenguk istri dan anak saya si Fajar. Ketika dapat menumpang mobil Beliau hati terasa senang karena menghemat 250 Rupiah. Sebelum jam pulang saya sudah *nembung* kepada Bu Weda untuk *nunut* hingga Janti. Bagi saya yang memiliki uang pas-pasan, dapat menumpang mobil beliau berarti sebuah penghematan. Setelah memiliki mobil sendiri walau harus meminjam ke sana kemari, saya sangat bergembira jika ada orang yang menumpang di mobil saya. Sungguh Dr. Wedawati

adalah seorang guru, ya guru ilmu pengetahuan, ya juga guru kearifan.
Selamat jalan Sang Guru!

Buku Bacaan

- Geertz, Hildred. 1983. *Keluarga Jawa*. Jakarta: Graffiti Pers.
- Kamajaya. 1958. *Lima Karya Pujiangga Ranggawarsita*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Kartodirdjo dkk. 1988. *Beberapa Segi Etika dan Etiket Jawa*. Yogyakarta: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara.
- Koentjaraningrat. 1982. *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Marbangun-Hardjowirogo. 1995. *Manusia Jawa*. Jakarta: PT Toko Gunung Agung.
- Supadjar, Damardjati dalam Soedarsono (Editor). 1985. *Keadaan dan Perkembangan Bahasa, Sastra, Etika, Tatakrama, dan Seni Pertunjukkan Jawa, Bali, dan Sunda*. Yogyakarta: Yayasan Javanologi.
- Suratno, Pardi. 2006. *Sang Pemimpin*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Suratno, Pardi dan Henny Astiyanto. 2004. *Gusti ora Sare: 65 Butir Kearifan Budaya Jawa*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Suseno, Franz Magnis. 1988. *Etika Jawa*. Jakarta: PT Gramedia.

KONSEP KEMATIAN DAN KEHIDUPAN PASCAKEMATIAN DALAM LIRIK LAGU RELIGIUS

*Resti Nurfaidah**

Abstrak

Mostly death is considered as the last phase of the cyclus of the human's and other creatures' life. Whereas, firstly on the Islamic religion, the death is considered as the first phase of the other ones, called the life after the death. Some people forget that the endable life in the world is likely a facility to catch or save preparations of the life after the death itself.

Exploring this topic, the writer had taken three objects.

The object of the research is the three religious lyrics below, Bila Waktu Tlah Memanggil (Opick), Ketika Tangan dan Kaki Bicara (Chrisye), and Hidup dan Pesan Nabi (Bimbo). Those that were written by the Koranic or the words of the Prophet's based telling us about the death itself and the life afterwards. What should be done by the human beings, especially for the Moslems, before and after the coming of the death?

1. Pendahuluan

Dunia laksana sebuah sarana hiburan fantasi. Dunia laksana sebuah *megastore* perhiasan. Manusia adalah pengunjung setianya. Keindahan dan kebahagiaan yang disajikan dalam tempat hiburan dan *megastore* itu begitu melekat dalam ingatan manusia. Akibatnya, manusia menjadi senang dan berlama-lama untuk tinggal di kedua

* Peneliti pada Balai Bahasa Bandung

tempat itu. Ia tidak berniat untuk henggang dan meninggalkan tempat itu. Manusia demikian asyik dengan kehidupannya sehingga ia lupa bahwa ada sesuatu yang senantiasa mengintai dirinya setiap saat, setiap waktu. Gazalba (1984:11) mengatakan bahwa ada hal yang tidak dapat ditolak oleh manusia, yaitu simnanya periode kehidupan dan kedatangan sakratul maut. Kepastian datangnya maut merupakan hal yang nyata, tetapi manusia cenderung lalai untuk mempersiapkan dan menghadapinya. Kenapa manusia melupakan saat-saat akan kematiannya sehingga ia tidak sempat mempersiapkan dirinya? Saat-saat kematian datang menjemput manusia dan apa yang akan dialami oleh manusia pascakematian, akan dibahas pada sajian berikut. Tepatnya, pada tiga objek penelitian berikut, yang berupa tiga lirik religius, yaitu *Bila Waktu Tlah Memanggil* (Opick), *Ketika Tangan dan Kaki Bicara* (Chrisye), dan *Hidup dan Pesan Nabi* (Bimbo). Ketiga lirik tersebut menyinggung soal kematian dan hal-hal yang akan dialami setelah itu. Pembahasan akan dilakukan disertai dengan sejumlah referensi buku keagamaan yang relevan.

2. Konsep Kematian dan Kehidupan Pascakematian dalam Lirik Lagu Religius

Pembahasan tentang konsep kematian dan kehidupan pascakematian dalam lirik lagu religius ini akan terbagi menjadi dua. Pertama, mengenai hal-hal yang berkaitan dengan peristiwa dan peringatan tentang kematian, sedangkan yang kedua, mengenai hal-hal yang terjadi setelah kematian—terutama ketika manusia sedang berhadapan dengan pengadilan Allah swt untuk mempertanggungjawabkan amal perbuatannya.

2.1 *Bila Waktu Tlah Memanggil* (Opick) dan *Hidup dan Pesan Nabi* (Bimbo)

Bila Waktu Tlah Memanggil (Opick) merupakan lirik yang berkisah tentang hal-hal yang membuat manusia terlena dengan segala keindahan kehidupan duniawi dan melalaikan kehidupan akhirat. Penyesalan manusia mendorong dirinya untuk memohon kepada Ilahi untuk dikembalikan ke dunia, tetapi Allah tidak mengizinkannya. Ia terperosok ke dalam kesedihan dan kesepian di alam kubur. Lirik lagu *Bila Waktu Tlah Memanggil* tersebut selengkapnya sebagai berikut.

Bila Waktu Tlah Memanggil (Opick)

Bagaimana kau merasa bangga
Akan dunia yang sementara
Bagaimanakah bila semua hilang dan pergi
Meninggalkan dirimu

Bagaimanakah bila saatnya
Waktu terhenti tak kau sadari
Masihkah ada jalan bagimu untuk kembali
Mengulang ke masa lalu

Dunia dipenuhi dengan hiasan
Semua dan segala yang ada akan
Kembali pada-Nya

Bila waktu tlah memanggil
teman sejati hanyalah amal
Bila waktu telah terhenti
teman sejati tinggallah sepi

Lirik lagu tadi terdiri atas empat bait. Setiap bait terdiri atas empat larik. Pada bait pertama, larik pertama yang berbunyi /Bagaimana kau merasa bangga/ merupakan sebuah pertanyaan satir atau sindiran terhadap salah satu sifat manusia yang cenderung membanggakan apa yang dimilikinya. Jika manusia telah menggenggam sesuatu hal ia akan cenderung mempertahankannya, membanggakannya, dan menunjukkannya kepada orang lain. Kata *bangga* dalam larik tersebut menunjukkan *eufemismus* terhadap sikap angkuh, sombong, dan tamak dalam diri manusia. Hal itu tercermin dalam petikan ayat berikut.

“Dan sungguh kamu akan mendapati mereka, manusia yang paling loba kepada kehidupan (di dunia), bahkan (lebih loba lagi) dari orang-orang yang musyrik. Masing-masing dari mereka ingin agar diberi umur seribu tahun, padahal umur panjang itu sekali-kali tidak akan menjauhkannya dari siksa,

Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan.” (QS, 2:96)

Apa yang dibanggakan oleh manusia, tercermin pada lirik kedua yang berbunyi /Akan dunia yang sementara/. Ternyata apa yang menjadi kebanggaan manusia adalah dunia yang telah memberinya kenikmatan hidup. Jerat keindahan dunia telah membuat manusia terlena dan melupakan adanya kehidupan lainnya yang lebih utama, yaitu kehidupan di alam barzah dan alam akhirat, padahal dunia ini hanyalah tempat persinggahan manusia sebelum menuju kehidupan yang sesungguhnya. Adanya kehidupan setelah kematian tersebut terdapat dalam petikan ayat berikut.

“Dan kehidupan dunia ini tidak lain dari senda gurau dan permainan saja dan bahwa negeri akhirat itulah kehidupan yang sebenarnya, kalau mereka mengetahui.” (QS, 29:64)

“[...] Kehidupan dunia ini hanya kesenangan sementara dan akhirat itulah negeri yang kekal.” (QS, 40:39)

Dari ayat tersebut, dapat kita pahami bahwa umur dunia ini sangat pendek bila dibandingkan dengan kehidupan akhirat kelak. Kealpaan manusia terhadap kehidupan paskakematian diperingatkan dalam lirik ketiga dan keempat bait pertama yang berbunyi /Bagaimanakah bila semua hilang dan pergi/ Meninggalkan dirimu/. Bunyi lirik tersebut berupa pertanyaan yang tajam kepada kita tentang apa yang akan kita lakukan jika pada suatu saat kita ditinggalkan kebanggaan kita? Ingatkah kita siapa yang mengambil hal-hal yang menjadi kebanggaan kita? Manusia kerap kali melupakan semua yang kita banggakan akan kembali kepada Penciptanya.

Isi bait pertama menyambung pada bait ketiga. Lirik pertama yang berbunyi /Dunia dipenuhi dengan hiasan/ menyiratkan gambaran tentang hal-hal yang selalu dibanggakan dalam kehidupan manusia itu. Kata *hiasan* merupakan *part pro toto* terhadap apa saja yang selalu membuat manusia terlena dalam kehidupan duniawi, yaitu wanita, anak-anak, dan harta. Hal itu telah ditetapkan Allah swt dalam petikan ayat berikut.

“Manusia itu diberi perasaan berhasrat atau bernafsu, misalnya kepada perempuan, anak-anak, kekayaan yang melimpah-limpah, dari mas dan perak, kuda yang bagus, binatang ternak dan sawah lading; itulah kesenangan hidup di dunia. [...]” (QS, 40:39)

Manusia telah dibekali kesenangan terhadap keindahan, terutama kepada perempuan, anak-anak, serta harta benda. Namun, semua itu tiada yang abadi. Gazalba (1984:195) mengatakan bahwa istri yang cantik pada suatu saat akan kehilangan kecantikannya. Anak-anak yang dibanggakan akan pergi meninggalkan kita, atau sebaliknya, kita yang meninggalkan mereka. Harta benda akan habis entah dibelanjakan atau diwariskan kepada orang lain. Saat kita mati benda-benda yang kita banggakan hanya akan menjadi saksi bisu di tempat kita, bukan di dalam kubur kita. Semuanya akan habis dan kembali kepada Sang Pencipta, yaitu Allah swt. Hal itu tercermin dalam larik kedua dan ketiga pada bait ketiga yang berbunyi /Semua dan segala yang ada akan/ Kembali pada-Nya/. Larik tersebut merupakan isi dari petikan ayat berikut ini.

“Kepada Allahlah kembalimu, dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu.” (QS, 11:4)

Istri yang cantik atau suami yang gagah lama kelamaan akan layu dan mati, harta akan habis dengan jalan apa pun, atau anak-anak yang kita banggakan akan pergi dari pelukan kita atau kita tinggalkan. Semua merupakan kehendak Illahi. Hanya Dia yang Mahapenentu.

Bait ketiga tersebut lebih tepat bila disambungkan dengan bait kedua. Setelah terlena dengan keindahan dunia, manusia dihadapkan dengan segala kejutan ketika saat ajal menjemput. Larik pertama dan kedua yang berbunyi /Bagaimanakah bila saatnya/ Waktu terhenti tak kau sadari/ merupakan pertanyaan yang kerap kali diabaikan oleh manusia. Dalam keterkejutan ketika bersua dengan sang pemutus kenikmatan dunia, manusia hanya dapat bersikap diam terpaksa karena mereka merasa tidak siap untuk “berangkat” ke tujuan akhir itu. Keasyikan hidup di dunia membuatnya lupa akan momen transisi menuju tempat sebaik-baiknya tempat. Larik ketiga dan keempat pada bait yang sama berbunyi /Masihkah ada

jalan bagimu untuk kembali/ Mengulang ke masa lalu/ merupakan pertanyaan satir terhadap manusia yang mati dalam keadaan merugi dan tanpa persiapan. Kaum yang demikian merasa sangat menyesal dan memohon untuk dikembalikan ke dalam kehidupan dunia untuk memperbaiki amal perbuatannya. Namun, pintu untuk kembali tidak pernah terbuka dan terkunci untuk selamanya.

Penyesalan manusia yang merugi itu digambarkan pada bait keempat berikut.

Bila waktu tlah memanggil
teman sejati hanyalah amal
Bila waktu telah terhenti
teman sejati tinggallah sepi

Apa yang dibanggakan semasa hidup di dunia sama sekali tidak berarti dalam kehidupan di alam kubur. Manusia hanya berteman dengan amalnya dan kesepian yang tiada terhingga di alam barzah. *Ajal* digambarkan secara pleonasme atau berlebihan dengan frasa berikut, yaitu /Bila waktu tlah memanggil/ dan /Bila waktu telah terhenti/.

Isi yang hampir sama juga terdapat dalam lirik *Hidup dan Pesan Nabi* (Bimbo). Lirik tersebut berbunyi sebagai berikut.

Hidup dan Pesan Nabi (Bimbo)

Lirik: Miftah Faridl

I	II
Hidup bagaikan garis lurus Tak pernah kembali ke masa yang lalu Hidup bukan bulatan bola yang Tiada ujung dan tiada pangkal	Tiga rahasia Illahi Yang berkaitan dengan hidup manusia Kesatu tentang kelahiran, kedua pernikahan, ketiga kematian

Hidup ini melangkah terus Semakin mendekat ke titik terakhir Setiap langkah hilangkan jatah Menikmati hidup nikmati dunia	penuhi hidup dengan cinta ingatkan diri saat untuk berpisah tegakkan shalat 5 waktu dan ingatkan diri saat dishalatkan
Reff: Pesan Nabi tentang mati Janganlah takut mati Karena pasti terjadi Setiap insan pasti mati Hanya soal waktu	Reff: Pesan Nabi tentang mati Janganlah takut mati Karena pasti terjadi Setiap insan pasti mati Hanya soal waktu
Pesan Nabi tentang mati Janganlah minta mati datang kepadamu Dan janganlah kau berbuat Menyebabkan mati	Pesan Nabi jangan takut mati Meski kau sembunyi dia menghampiri Takutlah pada kehidupan setelah kematian Renungkanlah itu

Kehidupan manusia bukan merupakan suatu siklus, terutama dalam pandangan agama Islam. Jika digambarkan, kehidupan manusia itu laksana sebuah garis lurus yang ditarik pada titik awal maupun titik akhir. Kehidupan manusia sejak di alam ruh, dilahirkan, dan kembali ke hadirat Ilahi bukan merupakan gambaran sebuah siklus, yang berawal dari tempat yang sama dan berakhir di tempat yang sama. Larik pertama yang berbunyi /Hidup bagaikan garis lurus/ merupakan *simile* dan larik ketiga /Hidup bukan bulatan bola yang/ merupakan metafora terhadap bentuk perjalanan kehidupan manusia itu.

Penjelasan tentang hal tersebut terdapat dalam bait kedua. Larik pertama dan kedua yang berbunyi /Hidup ini melangkah terus/ Semakin mendekat ke titik terakhir/ menyiratkan bahwa semakin lama langkah manusia senantiasa menuju pada ajalnya. Yang membedakan adalah cepat-lambat atau panjang-pendeknya jarak dari titik awal kehidupan ke titik akhir. Semua terserah kepada kehendak Illahi. Jika selama ini tradisi perayaan ulang tahun dikenal istilah “panjang umur”, sudah

seharusnya istilah itu diganti dengan “berkah umurnya” (Hidayat, 2005:4). Akan lebih baik lagi jika perayaan ulang tahun itu dijadikan sebagai momen untuk merenungkan perjalanan hidup dan penentuan untuk menetapkan langkah di masa depan. Hidayat dalam sumber yang sama mengatakan bahwa makna panjang umur pada manusia berusia 60-an dirasakan kurang pas. Pada fase tersebut, manusia senantiasa merasakan bahwa ia telah mendekati akhir hidupnya, seperti yang tergambar pada larik ketiga /Setiap langkah hilangkan jatah/ dan /Menikmati hidup nikmati dunia/.

Hidayat (2005:118) mengatakan bahwa kematian kerap kali mengundang rasa takut pada diri manusia dan juga makhluk lainnya. Terutama pada manusia, rasa takut itu muncul karena ia enggan meninggalkan segala “perhiasan” dan keindahan dunia. Ia tidak siap menghadapi dan menjalani kehidupan baru yang serba misterius itu. Namun, rasa takut itu harus dikubur jauh-jauh sementara kematian harus kita persiapkan sejak dini. Peringatan tentang datangnya kematian tersebut tercantum dalam bait ketiga berikut.

Pesan Nabi tentang mati
Janganlah takut mati
Karena pasti terjadi
Setiap insan pasti mati
Hanya soal waktu

Nabi Muhammad saw menegaskan kepada kaumnya agar tidak bersifat fobia terhadap kematian. Kematian mutlak adanya hanya soal kedatangannya saja yang tidak pernah diketahui oleh manusia. Setiap makhluk hidup pasti akan merasakan kematian. Hal itu tercermin dalam petikan ayat berikut.

“Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang sebenar-benarnya). Dan hanya kepada kamilah kamu dikembalikan.” (QS, 21:35)

Meskipun menakutkan, kematian pun kerap dianggap sebagai “*hoping land*” atau tanah harapan sebagai ujung dari suatu

permasalahan. Hal itu tercermin dalam larik pertama dan kedua bait keempat berikut.

Pesan Nabi tentang mati
Janganlah minta mati datang kepadamu

Bukan tidak mungkin manusia melakukan hal yang di luar akal untuk menuntaskan masalah yang dihadapinya, misalnya karena putus cinta, putus asa, dan lain-lain. Allah sangat melaknat perbuatan manusia yang menyebabkan mati, seperti membunuh atau bunuh diri. Eufemesmus pada larik ketiga dan keempat berikut ditujukan untuk aktivitas membunuh dan bunuh diri.

Dan janganlah kau berbuat
Menyebabkan mati

Selain kematian, manusia dihadapkan dengan dua hal lain yang senantiasa menjadi misteri dalam kehidupannya, yaitu perjodohan atau pernikahan dan kelahiran, seperti yang tercantum dalam bait kelima berikut.

Tiga rahasia Illahi
Yang berkaitan dengan hidup manusia
Kesatu tentang kelahiran,
kedua pernikahan, ketiga kematian

Manusia tidak pernah mengetahui kapan ia akan dilahirkan dan siapa yang akan ia lahirkan. Manusia tidak akan mengenali jodohnya. Seringkali terjadi, pasangan yang telah melakukan *approaching* selama bertahun-tahun ternyata pada akhirnya bubar dan masing-masing menemukan jodohnya dalam tempo yang sangat cepat.

Bait keenam merupakan “usulan” atau *advise* kepada umat manusia untuk mempersiapkan diri menghadapi kematian.

penuhi hidup dengan cinta
ingatkan diri saat untuk berpisah
tegakkan shalat 5 waktu
dan ingatkan diri saat dishalatkan

Bekal yang dapat ditabung oleh manusia adalah memenuhi hidup dengan “penuh cinta”. Istilah itu merupakan *part pro toto* terhadap *cinta Illahi*, *cinta kepada sesama manusia*, dan *cinta kepada makhluk lainnya*. Cinta yang terbaik adalah cinta karena Allah swt., yaitu cinta yang senantiasa didasari nilai-nilai ibadah. Ibadah yang utama bagi kaum muslim adalah solat lima waktu. Jika ibadah itu tidak sempurna, rusaklah seluruh amalannya. Ibadah solat bukan hanya harus dilaksanakan melainkan “ditegakkan”, yaitu dengan menerapkan nilai-nilai solat ke dalam kehidupan sehari-hari. Lakukan ibadah solat dengan sungguh-sungguh seraya mengingat bahwa pada suatu saat solat kita akan terhenti, tepatnya saat ajal menjemput. Tibalah saat bagi kita untuk disalatkan orang lain.

Bait keenam merupakan repetisi utuh bait ketiga. Repetisi tersebut merupakan wujud *stressing* terhadap kepastian datangnya kematian dan misteri kedatangannya. Bait ketujuh menyiratkan bahwa kematian itu mutlak. Jika tiba waktunya, ia tidak akan pergi. Kemana pun kita berusaha bersembunyi, kematian pasti akan mendapatinya, seperti yang tercermin pada larik pertama dan kedua yang berbunyi /Pesan Nabi jangan takut mati/ Meski kau sembunyi dia menghampiri/. Hal itu tercermin pula dalam petikan ketiga ayat berikut.

“[...] Kematian yang dari padanya kamu melarikan diri sesungguhnya akan menemui kamu, kemudian itu kamu dibawa kembali kepada Tuhan yang tahu hal yang gaib dan yang nyata.” (QS, 62:8)

“Kami telah menentukan kematian kepada kamu dan Kami tidak dapat dikalahkan.” (QS, 56:60)

“Di mana saja kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu, kendatipun kamu berada di dalam benteng yang tinggi lagi kukuh, [...]” (QS, 21:35)

Pascakematian, manusia tidak akan habis masanya begitu saja. Namun, ia akan melalui kehidupan yang lain, yaitu di alam barzah dan alam akhirat, seperti yang diungkapkan dua larik terakhir yang berbunyi /Takutlah pada kehidupan setelah kematian/Renungkanlah itu/. Kata *renungkanlah itu* menyiratkan agar umat Islam tidak lagi

berleha-leha dan terlena di dunia serta mulai bersiaga menabung amalan sebagai teman dan sahabat pascakehidupan di dunia.

2.2 *Ketika Tangan dan Kaki Bicara* (Chrisye)

Lirik yang berjudul *Ketika Tangan dan Kaki Bicara* merupakan buah karya Taufik Ismail yang dinyanyikan oleh alm. Chrisye. Lirik itu ditulis berdasarkan isi ayat suci Al-Quran, yaitu QS Yaasiin ayat 65 berikut.

“Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksian kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan.” (QS, 36:65)

Lirik ini menggambarkan kondisi manusia pada kehidupan pascakematian, terutama ketika mereka menghadapi hisab di pengadilan yang mahaadil itu. Pada saat itu, lidah dan mulut seolah terkunci rapat dan tidak mampu mengelak menangkis kesaksian anggota tubuh lain, tangan dan kaki, atas perbuatan selama di dunia. Hal itu terungkap di dalam kutipan berikut.

Akan datang hari
Mulut dikunci
Kata tak ada lagi

Akan tiba masa
Tak ada suara
Dari mulut kita

Berkata tangan kita
Tentang apa yang dilakukannya
Berkata kaki kita
Kemana saja dia melangkahnya
Tidak tahu kita
Bila harinya
Tanggung jawab, tiba...

Kata pada akhirat nanti Bait keempat merupakan petikan doa agar terhindar dari hal-hal yang dapat menjerumuskan.

Rabbana
Tangan kami
Kaki kami
Mulut kami
Mata hati kami
Luruskanlah
Kukuhkanlah
Di jalan cahaya
Sempurna

Mohon karunia
Kepada kami
HambaMu
Yang hina

Hidayat (2005:161—162) mengatakan bahwa hidup di dunia ibarat rekreasi dan *shopping*. Dalam perjalanan kita dianjurkan untuk membeli barang-barang yang berguna, bukan sembarang barang yang hanya akan mempersulit jalan pulang kita. Hidup juga ibarat sebuah lemari pakaian yang kita isi dengan pakaian dan perhiasan yang indah dan layak pakai. Sementara itu, pakaian yang sudah usang dan tak layak pakai kita buang saja. Dengan demikian, lemari kita akan selalu terlihat rapih dan bersih. Bahkan, Rasulullah pernah bersabda bahwa “kehidupan ini ibarat masa tanam yang hasil panennya baru akan kita nikmati kelak pada kehidupan pascakematian”.

Segala aktivitas kita akan terekam kuat di dalam sebuah disket berupa ruh. Rekaman data itulah yang kelak akan diolah di pengadilan akhirat. Disket itu pula yang akan menjadi sahabat atau, sebaliknya, menjadi bumerang bagi pemiliknya. Semua bergantung pada amal perbuatan pemiliknya selama hidup di dunia.

Wahai kematian, selamat datang! Selamat menjemput kami dan kami akan menerima kedatanganmu dengan lapang dada. Jangan butakan mata dan hati kami terhadap kilaunya perhiasan dunia dan

melupakan pembelian perhiasan akhirat. Wanita cantik, lelaki gagah, anak-anak yang lucu, dan harta yang melimpah bukan merupakan malaikat pelindung bagi pemiliknya di akhirat. Sahabat dan pelindung manusia di alam akhirat hanyalah amal perbuatannya.

3. Simpulan

Dunia dan kehidupan di dalamnya laksana kilauan perhiasan yang mampu menjerat manusia untuk merebutnya. Dunia dan perhiasannya itu laksana semilir harumnya hidangan kelas atas yang mendorong manusia untuk selalu lapar lahir dan batin untuk mencicipinya. Kehidupan di dunia tidak ubahnya seperti rekreasi ke tempat wisata. Kita selalu terdorong untuk memborong oleh-oleh yang ada di tempat itu. Kehidupan itu laksana sebuah almari yang penuh dengan jejalan pakaian dan aksesoris.

Namun, tempat rekreasi itu bukanlah tempat tinggal yang abadi. Tempat itu hanyalah persinggahan untuk melepas lelah. Lemari bukan tempat baju dan aksesoris yang permanent. Baju dan perhiasan yang sudah tidak layak pakai tentu harus dikeluarkan dari tempat itu. Kehidupan di dunia bukanlah surga abadi, melainkan ada kehidupan lain yang lebih abadi, yaitu kehidupan pascakematian.

Kehidupan pascakematian memerlukan bekal yang sangat banyak dan akurat agar kita tidak tersesat di sana. Sedini mungkin kita harus bersosialisasi dengan sahabat yang akan mengangkat kita ke tempat yang mulia, yaitu amal perbuatan.

Sebagai sarana dakwah yang santun dan tidak menggurui, lagu religius dapat dijadikan sebagai acuan untuk bertakwa. Tiga lagu berikut berisi ajakan untuk merenungkan apa yang akan kita persiapkan dan kita perbuat dalam menyambut datangnya kematian (*Bila Waktu Tlah Memanggil* (Opick) dan *Hidup dan Pesan Nabi* (Bimbo) dan kehidupan pascakematian (*Ketika Tangan dan Kaki Bicara* (Chrisye). Lirik tersebut biasanya ditulis berdasarkan petikan ayat suci atau sabda Nabi Muhammad Saw. yang relevan.

Daftar Pustaka

Baiquni, N.A. 1996. *Indeks Al-Qur'an: Cara Mencari Ayat Al-Qur'an*. Surabaya: Arkola.

- Depag RI. 2000. *Al-'Aliyy: Al-Quran dan Terjemahannya*. Bandung: Penerbit Diponegoro.
- Gazalba, Sidi. 1984. *Maut Batas Kebudayaan dan Agama*. Jakarta: PT Tintamas Indonesia.
- Hidayat, Komaruddin. 2005. *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme*. Bandung: Penerbit Hikmah.
- Keraf, Gorys. 2004. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Pustaka Sumber

- Bimbo. "Hidup dan Pesan Nabi" dalam album *Shalawat*. Jakarta: PT. Musica Studio.
- Chrisye. "Ketika Tangan dan Kaki Bicara" dalam album *Kala Cinta Menggoda*. Jakarta: PT. Musica Studio.
- Opick. "Bila Waktu Tlah Memanggil" dalam album *Opick Istighfar*. Jakarta: PT. Musica Studio.

Lampiran

Bila Waktu Tlah Memanggil (Opick)

Bagaimana kau merasa bangga
Akan dunia yang sementara
Bagaimanakah bila semua hilang dan pergi
Meninggalkan dirimu

Bagaimanakah bila saatnya
Waktu terhenti tak kau sadari
Masihkah ada jalan bagimu untuk kembali
Mengulang ke masa lalu

Dunia dipenuhi dengan hiasan
Semua dan segala yang ada akan
Kembali pada-Nya
Bila waktu tlah memanggil

teman sejati hanyalah amal
Bila waktu telah terhenti
teman sejati tinggallah sepi

Hidup dan Pesan Nabi (Bimbo)

Lirik: Miftah Faridl

Hidup bagaikan garis lurus
Tak pernah kembali ke masa yang lalu
Hidup bukan bulatan bola yang
Tiada ujung dan tiada pangkal

Hidup ini melangkah terus
Semakin mendekat ke titik terakhir
Setiap langkah hilangkan jatah
Menikmati hidup nikmati dunia

Reff:
Pesan Nabi tentang mati
Janganlah takut mati
Karena pasti terjadi
Setiap insan pasti mati
Hanya soal waktu

Pesan Nabi tentang mati
Janganlah minta mati datang kepadamu
Dan janganlah kau berbuat
Menyebabkan mati

Tiga rahasia Illahi
Yang berkaitan dengan hidup manusia
Kesatu tentang kelahiran,
kedua pernikahan, ketiga kematian

Penuhi hidup dengan cinta
ingatkan diri saat untuk berpisah
tegakkan shalat 5 waktu
dan ingatkan diri saat dishalatkan

Reff:

Pesan Nabi tentang mati
Janganlah takut mati
Karena pasti terjadi
Setiap insan pasti mati
Hanya soal waktu

Pesan Nabi jangan takut mati
Meski kau sembunyi dia menghampiri
Takutlah pada kehidupan setelah kematian
Renungkanlah itu

Ketika Tangan dan Kaki Bicara (Bimbo)

Lirik: Taufik Ismail

Akan datang hari
Mulut dikunci
Kata tak ada lagi

Akan tiba masa
Tak ada suara
Dari mulut kita

Berkata tangan kita
Tentang apa yang dilakukannya
Berkata kaki kita
Kemana saja dia melangkahnya
Tidak tahu kita
Bila harinya
Tanggung jawab, tiba...
Rabbana
Tangan kami
Kaki kami
Mulut kami
Mata hati kami
Luruskanlah

Kukuhkanlah
Di jalan cahaya
Sempurna

Mohon karunia
Kepada kami
HambaMu
Yang hina

KEARIFAN SOSIAL KULTUR JAWA DALAM BUDAYA GLOBAL

*Imam Sutardjo**

Bukan agama, budaya yang tidak baik dan salah, melainkan para pelakunya, yaitu manusia.

1. Pendahuluan

Dunia dewasa ini sedang mengalami perubahan kultural yang cepat dan dahsyat. Masyarakat Jawa berubah dari rural-agraris menjadi urban-industrial, dan menuju ke masyarakat komunikasi-global sebelum menjadi masyarakat humanistik-spiritual. Sebagai dampaknya terjadi berbagai benturan nilai, khususnya dalam budaya lokal yang merupakan kearifan sosial. Gejala tersebut terlihat dalam budaya Jawa yang sekarang ini terjadi penilaian yang kontradiktif dari komunitas masyarakat Jawa sendiri, ada yang menganggap adiluhung, namun ada pula yang beranggapan negatif, bahkan cenderung mencemooh terhadap konsep-konsep filosofi dan pemikiran orang Jawa dalam mengarungi samodra kehidupan.

2. Potensi Kultur Jawa

Dalam masyarakat Jawa terdapat berbagai jenis makanan tradisional yang khas, hal itu tidak berarti orang Jawa senang *nguja ilat*, tetapi orang yang senang jajan dan makan adalah orang yang berduit. Banyaknya jenis makanan itu justru menunjukkan bahwa orang Jawa penuh kreativitas terhadap bahan makanan yang ada di sekitarnya. Bahan tersebut perlu dikemas dan diolah ke dalam bentuk makanan yang lebih menarik dalam rangka mencari nafkah,

* Doktorandus, Magister Humaniora, dosen pada Jurusan Sastra Daerah Fakultas Sastra dan Seni Rupa Universitas Sebelas Maret Surakarta

dan secara lebih luas usaha tersebut dapat dikembangkan untuk mendukung dunia pariwisata, serta kekayaan budaya lokal. Orang Jawa berprinsip “*mangan kanggo urip, aja urip kanggo mangan*” sehingga dalam *Serat Wulangreh* karya Pakubuwana IV dinyatakan bahwa manusia hidup dilarang makan minum yang berlebihan dan melakukan *ma lima* (*madat, main, minum/mangan, madon, maling*). Hendaknya, manusia selalu *cegah dhahar lawan guling* ‘mengurangi makan dan tidur’, agar hati menjadi lemah lembut, belas kasih, dan peka terhadap masalah spiritual serta lingkungan, seperti dalam tembang macapat *Kinanthi* berikut: *Padha gulangen ing kalbu/ ing sasmita amrih lantip/ aja pijer mangan nendra/ kaprawiran denkaesthi/ pesunen sariranira/ cegah dhahar lawan guling//*

Dalam seni karawitan (musik gamelan) atau *klenengan* dewasa ini kian digemari dunia internasional, bahkan banyak perguruan tinggi luar negeri memiliki seperangkat alat musik gamelan untuk materi perkuliahan. Dalam seni karawitan itu sendiri dapat digarab atau dikreasi berbagai bentuk *gendhing* (lagu), sejak dari irama yang sangat *angler* atau *laras* (monoton), hingga *garap* ‘sajian’ yang amat dinamis. Apabila orang Jawa dianggap telah menyatu dengan hedonis, tak mau susah, kurang greget, *tindak-tanduknya* kurang cekatan itu perlu dikaji lagi dengan seksama. Hal itu terbukti demi mengejar dan mencukupi kebutuhan hidup, serta keberaniannya, banyak orang Jawa pergi merantau, transmigrasi untuk berjuang membuka hutan, dan bekerja keras, serta mengubah nasib. Dalam bekerja sebagai karyawan di berbagai perusahaan pun, mayoritas orang Jawa dikenal sebagai pegawai yang rajin, tekun, dan *mrantasi gawe* ‘menyelesaikan masalah’, tetapi mengapa masyarakat Jawa masih selalu disalahkan dan dipojokkan?

Filosofi *alon-alon waton kelakon* apabila dikaji secara leksikal memang menunjukkan sikap tidak baik, selalu ketinggalan zaman. Namun, secara filsafati ungkapan tersebut merupakan suatu kearifan dalam berbuat untuk meraih cita-cita, baik secara pribadi maupun kolektif: hendaknya selalu tekun, istiqomah, tak mudah menyerah, dan mempertimbangkan kekuatan atau kemampuan, sehingga akan tercipta keselarasan atau keharmonisan. Apabila terpaksa gagal dalam berusaha, tidaklah akan putus asa atau frustrasi. Apakah piwulang tersebut tidak baik? Perlu dipahami pula bahwa ungkapan tersebut muncul dalam budaya agraris (tradisional) dan hanya dipahami serta

dipatuhi oleh masyarakat Jawa angkatan tua. Sebagai contoh, para petani dalam bekerja untuk menggarap pertanian dan perkebunannya berdasarkan *pranata mangsa* 'aturan/keadaan musim' sehingga tidak boleh dipaksakan atau dipercepat. Cara itu banyak ditinggalkan oleh para petani modern yang wawasan keilmuannya lebih tinggi, serta hasilnya amat sukses.

Berbeda filosofi para generasi muda dalam era globalisasi dewasa ini, bahwa segala sesuatu harus dilakukan dengan cepat dan cermat; dengan ungkapan *gliyak-gliyak lamun tumindak* 'apabila bekerja harus cepat, cermat dan cerdas'. Seperti ungkapan *jer basuki mawa beya*, bahwa segala cita-cita, kesuksesan, kebahagiaan, dan kemuliaan hidup harus diraih dengan usaha keras, keberanian, pengorbanan waktu, biaya, tenaga, pikiran, dan ketekunan, serta kejujuran.

Pertunjukan wayang telah diakui dunia internasional sebagai karya agung dunia (*world heritage*) karena dalam sajian pementasannya meliputi *seni tontonan*, *tutunan*, dan *tatananing aurip*; dan dalam setiap sajian *lakon* 'cerita' penuh dengan ajaran hidup dan kehidupan manusia serta sangat sarat akan makna ambiguitas moral (*manunggaling kawula Gusti*, peperangan batin manusia, simbol manusia lahir hingga mati, manusia serakah dan utama, dan sebagainya). Sumber cerita wayang kulit purwa adalah *Ramayana* dan *Mahabarata* yang merupakan produk kaum bangsawan dan ksatria yang semula berasal dari India. Namun, setelah masuk di Indonesia (Jawa), kedua epos wiracarita tersebut dikemas sesuai dengan kultur budaya Jawa. Cerita baku (*pakem*) wayang telah dibuat menjadi tujuh kanda (*Ramayana*), dan 18 parwa (*Mahabarata*). Dalam menawarkan dan memberikan berbagai piwulang kehidupan, pagelaran wayang melalui empat cara, yaitu: (a) *lakon* (alur cerita), (b) *catur* (ginem, dialog), (c) iringan gendhing (lagu), dan (d) *sabet* (gerak wayang). Porsi terbanyak dan leluasa dalam memberikan berbagai piwulang, ajaran atau konsep hidup dan kehidupan adalah dalam *catur* sehingga dalam dialog *panakawan* (Semar, Gareng, Petruk, Bagong = sebagai simbol rakyat kecil), dialog seorang satria dan brahmana, selalu dimunculkan berbagai ajaran kehidupan, keutamaan hidup, dan *kasampurnaning agesang*, yang meliputi kesungguhan mencari ilmu dan *ngelmu*, mencari guru, etos budaya kerja, kiat berprestasi, nasib dan kesejahteraan rakyat kecil, rajin menabung, hidup hemat, dan sebagainya. Apabila ingin

mengetahui keunggulan sajian pertunjukan wayang, penonton harus berkenan mendengarkan dan mencermati berbagai dialog para tokoh wayang sejak awal hingga akhir, tidak sekedar sambil lalu dan sepotong-potong.

3. Manusia *Wasis* lagi Bijaksana

Dalam buku *Wedhatama* karya Mangkunegara IV dijelaskan bahwa kebutuhan mendasar orang hidup adalah *wirya* 'kedudukan, pangkat, kewibawaan', *arta* 'uang, harta kekayaan, ekonomi', dan *wasis* 'kepandaian, kearifan, kebijaksanaan'. Apabila orang hidup tidak memiliki ketiga hal tersebut, hidupnya tidak berharga dan tidak guna. Ketiga konsep tersebut ternyata merupakan etos kerja budaya Jawa yang cemerlang dan menjadi kebutuhan universal, baik secara individual (lokal) maupun internasional sehingga berbagai peristiwa yang melanda dunia dewasa ini juga dikendalikan dan dikuasai oleh negar-negara yang memiliki ketiga kekuatan tersebut. Sebaliknya, negara yang miskin dan bodoh, selalu diremehkan dan dipermainkan oleh negara adi kuasa dan negara kaya (*super power*). Oleh karena itu, ketiga potensi di atas harus dibarengi *kawicaksanaan* atau kekayaan spiritual, moral, budi luhur agar tidak terjadi ketidakadilan, kesombongan, keserakahan, kejahatan, kekejaman terhadap sesama. Hanya yang menjadi masalah, mengapa *wasis* menjadi urutan ketiga, tidak yang pertama, padahal hanya dengan kepandaian dan kemampuan menguasai iptek, pada gilirannya akan menghasilkan *arta* dan *wirya*. Hal itu disebabkan oleh kondisi buku tersebut yang diciptakan pada masa penjajahan Belanda sehingga orang yang dapat masuk sekolah hanyalah anak orang yang mampu, kaya, dan memiliki kedudukan (pangkat) di masyarakat. Konsep tersebut terdapat dalam *Serat Wedhatama* karya KGPA Mangkunegara IV, tembang macapat *Sinom* sebagai berikut:

Bonggan kang tan merlokene / mungguh ugering ngaurip /
uripe lan tri prakara / wirya arta tri winasis / kalamun kongsi
sepi / saking wilangan tetelu / telas tilasing janma / aji
godhong jati aking / temah papa papariman ngulandara //

Generasi muda kita dewasa ini telah kritis dalam memahami dan menerapkan berbagai kearifan sosial Jawa yang diajarkan lewat

peribahasa Jawa, misalnya *mangan ora mangan kumpul*. Ungkapan tersebut dalam era global dewasa ini masih amat relevan apabila diterapkan karena mengandung makna: (a) agar menjadi orang yang dermawan, mau memikirkan dan peduli terhadap sesama, nasib saudara, tetangga, dan rakyat; tidak egois, tak hanya memikirkan diri sendiri, (b) secara nasional, ungkapan tersebut mengajarkan bahwa warga negara Indonesia dari Sabang hingga Merauke harus tetap dan selalu bersatu, membela dan menegakkan NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia) meskipun negara baru krisis dan terpuruk dalam berbagai bidang. Kendati negara baru miskin, sulit mencari ekonomi, dan di berbagai kawasan dilanda gempa, warga harus tetap bersatu; jangan justru memperkeruh suasana, bahkan mau disintegrasi demi keuntungan kelompoknya. Semua komponen bangsa dan negara, dengan tetap didukung oleh semua lapisan masyarakat (rakyat), tetap waspada terhadap berbagai upaya *divide et empera* yang sekarang amat mengancam integritas dan keutuhan NKRI.

Begitu pula, ungkapan *nrima ing pandum* merupakan suatu sikap yang bijaksana dalam rangka menjauhkan sikap *nglokro* dan kecewa, serta dapat menghindari dan menjauhkan watak senang mencuri atau korupsi. Sikap itu dilakukan setelah melalui proses yang panjang, berbagai usaha dan kerja keras telah ditempuh, upaya final dan maksimal sehingga dalam bekerja tetap tekun, dengan hati senang, bahagia, jujur, dan bertanggung jawab.

4. Penutup

Dalam budaya Jawa yang perlu diubah bukanlah konsep-konsep filosofi, melainkan yang lebih penting adalah bagaimana mengubah sikap dan mental para pelaku masyarakat pendukungnya agar mau saling *mawas dhiri* dan mengubah karakternya yang tidak terpuji. Keberhasilan dan kesuksesan pembangunan dalam bidang apa pun amat ditentukan dan bergantung kepada manusianya itu sendiri; baik mencakup SDM, komitmen, tanggung jawab maupun moral. Manusia yang dimaksud adalah manusia yang *mumpuni*, cerdas intelektual, spiritual, emosional, dan cerdas sosial.

Daftar Pustaka

- Geertz, C. 1967. *The Relegion of Jawa*. New York : Glencoe Press.
- Gunawan Sumodiningrat. 2003. *Budaya Jawa dan Integrasi Nasional*. Makalah dalam Simposium Nasional, 13 Januari 2003, di Surakarta.
- Imam Sutardjo. 2006a. *Mutiara Budaya Jawa*. Surakarta : Jurusan Sastra Daerah – FSSR UNS.
- Kamajaya. 1983. “Disiplin dalam Kebudayaan Jawa” dalam Seminar Disiplin Nasional, 26 – 29 September 1983, Universitas Andalas, Padang.
- Koentjaraningrat. 1994. *Kebudayaan, Mentalitas & Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Suseno, Franz Magnis. 1999. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia
- The Liang Gie. 1977. *Suatu Konsepsi ke Arah Penerbitan Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Jambatan

KILAS PERISTIWA

*Wedhawati**

Umur setahun saya diasuh oleh Kakek-Nenek di Kertosono, Jawa Timur. Ayah saya anak tunggal. Kakek-Nenek kesepian. Saya jadi cucu asuhnya. Nenek, saya panggil *Budhe* (bibi), ibu kandung saya di Yogya, saya panggil *Bulik* (tante). Saya bingung yang mana ibu kandung saya?

Umur lima tahun saya sakit panas tiga hari. Dibawa oleh Kakek-Nenek ke poliklinik di Nganjuk. Di sana tidak ada dokter, hanya ada petugas kesehatan. Hampir setiap hari saya disuntik. Saya lumpuh. Lalu dibawa pulang ke Yogya oleh orang tua saya. Di rumah sakit saya diterapi dengan sinar infra merah. Lama-kelamaan dapat berjalan meskipun tidak normal. Kaki kanan lemah, mengecil, kaki kiri tidak normal. Saya tidak mau dibawa ke Rehabilitasi Centrum (RC) Solo, takut dioperasi.

Usia sekolah saya dititipkan oleh orang tua saya di Sekolah Rakyat Tarakanita di Bumijo, tidak begitu jauh dari rumah, tidak di Sekolah Rakyat Negeri seperti kakak dan adik-adik. Setelah lulus, saya didaftarkan ke Sekolah Menengah Pertama Stella Duce oleh Sekolah Rakyat Tarakanita. Ayah tidak setuju. Karena murid perempuan dan laki-laki dipisah. Rencana Ayah, saya akan didaftarkan ke SMEP (Sekolah Menengah Ekonomi Pertama), kemudian dilanjutkan ke SMEA (Sekolah Menengah Ekonomi Atas). Saya tidak mau. Sama sekali saya tidak berminat pada bidang ekonomi. Saya mohon didaftarkan ke SMP V (sekolah menengah pertama). Saya diterima. Kelas tiga SMP saya dirayu oleh Ayah agar mau diperiksa ke RC Solo. Sepulang Ayah dari Amerika Serikat, beliau sering cerita

* Doktor, peneliti pada Balai Bahasa Yogyakarta

bagaimana menolong mahasiswa difabel kalau mereka masuk kuliah harus naik sejumlah anak tangga. Lama kelamaan saya bersedia ke RC. Kaki kiri saya harus dioperasi, kemudian opname di sana selama enam bulan. Saya tidak bisa ikut ujian akhir, terpaksa mengulang satu tahun. Namun, saya bersyukur agak bebas dapat berjalan sendiri meskipun dengan tongkat dan kaki kanan pakai *brace* (penguat kaki). Puji Tuhan, sekolah saya lancar. Lulus SMA (sekolah menengah atas), saya diterima di Fakultas Sastra UGM (Universitas Gadjah Mada). Sejak sekolah dasar minat saya ada pada bidang bahasa dan sastra. Buku-buku Ayah pada waktu belajar di AMS/A (*Algemene Middle School/A*) masih ada. Buku-buku itu bisa saya manfaatkan. Di sekolah dasar saya sudah membaca karya-karya sastra, antara lain, *Que Vadis*, yang diterjemahkan oleh Noer Sutan Iskandar, di samping karya sastra untuk anak-anak, misalnya *Winetau Gugur*.

Saya senang sekali dapat kuliah di Fakultas Sastra UGM. Pada waktu di sekolah dasar Eyang tidak pernah *ngudang* (mengharapkan) saya dapat kuliah sampai ke perguruan tinggi (UGM). Yang diharapkan kuliah di UGM kakak dan adik-adik. Sering saya bertanya pada diri sendiri apakah saya tidak bisa kuliah di UGM karena kondisi fisik saya? Pada tahun 50-an dan 60-an kebanyakan orang tua menginginkan anaknya kuliah di UGM. Itu merupakan kebanggaan tersendiri.

Lulus sarjana muda, saya bingung memilih program studi linguistik atau filologi. Pilihan hanya dua itu. Padahal, minat saya sastra modern. Menurut rencana baru akan dibuka tahun 1968. Saya tidak mau rugi satu tahun. Memilih studi linguistik terasa kering. Memilih studi filologi, saya merasa kesulitan membaca naskah dengan huruf Arab Melayu. Akhirnya, memilih linguistik meskipun tidak tertarik. Akibatnya, nilai saya tidak begitu baik. Pada waktu itu buku linguistik umum yang banyak dikenal mahasiswa di Perpustakaan hanya tiga: *Language* oleh Bloomfield (1933), *A Course in Modern Linguistics* oleh Hockett (1958), dan *Outline of Linguistic Analysis* oleh Bloch dan Trager (1942). Itupun sering dipinjam oleh dosen linguistik. Pada tahun 1968 Prof. Samsuri memberikan kuliah umum linguistik transformasi, meskipun sudah selesai kuliah, saya ikut hadir. Pada tahun 1970 Prof. Verhaar memberikan kuliah linguistik umum beberapa kali. Saya pun ikut hadir. Minat saya pada linguistik semakin mantap pada waktu Balai Penelitian Bahasa bekerja sama dengan Prof. Dr. Soepomo Poedjoedarma, Dr. Gloria

Poedjosoedarma, dan dengan beberapa linguist yang lain. Saya mulai mengenal makro-linguistik.

Tahun 1969, saya harus menyusun skripsi, tetapi sayang tertunda. Tidak terduga saya harus melakukan persiapan untuk menghadiri *Biennial College Meeting* sedunia di Boston, Massachusetts, Amerika Serikat (AS) pada musim panas (*summer*) tahun 1969. Banyak sekali yang harus saya persiapkan. Kursus bahasa Inggris, latihan koor dan main angklung di rumah Ibu Kasur, mendengarkan arahan bagaimana adat kebiasaan dan sopan santun di AS, bagaimana harus menjawab pertanyaan yang berkaitan dengan politik, dan menyiapkan pakaian daerah. Saya bolak-balik Yogya-Jakarta. Di samping itu, harus ke sana kemari mengurus administrasi dan mengurus paspor ke Semarang. Rombongan mahasiswa Indonesia ada delapan belas orang. Dari Fakultas Sastra dan Fakultas Ekonomi lima orang, dari Universitas Indonesia, Institut Pertanian Bogor, dan Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan Jakarta sepuluh orang, dan tiga orang yang sedang studi di sana.

Kami berangkat minggu ketiga bulan Juni. Rombongan dibagi dua. Rombongan pertama, termasuk saya, lewat Tokyo dan tinggal di sana empat hari. Rombongan kedua lewat Hawai. Kami berangkat dari Bandara Kemayoran dengan pesawat *Japan Air Lines* pukul 07.00 WIB (Waktu Indonesia Bagian Barat), istirahat di Singapura satu jam, di Bangkok satu jam, di Hongkong dua jam, lalu langsung terbang ke Tokyo dengan pesawat *Pan Am*, sampai di Tokyo pukul 21.00 waktu Tokyo. Pada waktu masuk kota Tokyo kami betul-betul buta huruf karena hampir tidak ada papan nama dengan huruf Latin. Papan nama dengan huruf Latin yang pernah kami lihat hanya satu, yaitu *Hotel New Japan*, tempat kami menginap.

Di Tokyo kami berkunjung ke tempat-tempat wisata termasuk ke istana Kaisar, gedung parlemen, dan ke Kamakura, tempat patung Buddha Gautama terbesar sedunia. Ke Kamakura naik kereta api bawah tanah. Sayang, di istana Kaisar pengunjung tidak diizinkan masuk istana, hanya boleh melihat dari halaman istana.

Dari Tokyo, kami langsung terbang ke San Fransisco. Di sana hanya beberapa jam, kemudian dengan pesawat domestik langsung terbang ke Portland, Oregon. Di Portland kami tinggal di Hotel Sheraton selama beberapa hari. Di sanalah hari pertama kami tinggal di AS. Ketika bangun sore hari, terasa bangun pagi. Di AS sore, di

Indonesia pagi. Hari pertama saya belum terbiasa.

Makan siang dan makan malam merupakan masalah bagi saya. Saya tidak cocok dengan makanan di sana. Makan siang dan makan malam merupakan makan resmi bersama untuk saling berkenalan. Makan pagi kami bebas makan sendiri-sendiri di kafetaria. Hari pertama makan pagi saya berangkat sendiri mendahului teman-teman. Di seberang hotel ada *supermarket*. Ketika menyeberang di tempat penyeberangan, saya tengok kanan-kiri kalau-kalau ada mobil lewat. Ketika ada mobil akan lewat, mobil itu berhenti dan penumpangnya mempersilakan saya menyeberang. Sampai di *supermarket* saya bingung, mau makan pagi ke kafetaria harus masuk *drug-store* (toko obat/apotek). Kafetaria di AS memang berada di dalam *drug-store* untuk menjaga kebersihan makanan dan kesehatan konsumen.

Dari Portland kami terbang ke New York. Di New York tinggal di hotel Rosevelt. Di sana kami mulai berjumpa dengan mahasiswa dari beberapa negara. Saya sekamar dengan mahasiswa Jepang. Mulai saat itu saya bersahabat dengan dia. Pada waktu menghadiri ceramah kami berjumpa dengan Bapak Ruslan Abdulgani. Beliau sebagai duta besar Indonesia di Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Di New York kami berwisata ke *Statue of Liberty* (Patung Kemerdekaan) di *Liberty Island*, ke museum sejarah, museum seni rupa, ke Konsulat Jenderal Indonesia, nonton film, teater, dan konser. Nonton film, ada film segala umur, 17 tahun ke atas, dan 21 tahun ke atas. Pernah pada suatu hari, karena waktu terbatas, kami di suruh memilih ke *The State Impire Building* atau ke Gedung PBB. Ada yang ke *State Impire Building*, ada yang ke Gedung PBB. Saya memilih ke Gedung PBB ditemani mahasiswa dari Yogya. Di luar negeri rasa kebangsaan saya sangat kuat, saya ingin melihat bendera merah putih berkibar di sana. Kami diantar pemandu wisata memasuki ruang-ruang di PBB. Kami diminta mencoba duduk di kursi di ruang sidang umum PBB. Pemandu wisata juga memperlihatkan patung emas Dewi Sri, sumbangan dari Indonesia. Di New York kami sempat melihat kosmonot AS pertama yang mendarat di bulan disambut rakyat AS dengan iring-iringan mobil.

Selanjutnya, kami naik kereta api bawah tanah ke Washington DC, kira-kira tiga jam. Rombongan mahasiswa dari pelbagai negara berkumpul di Kampus Universitas George Washington. Semua mahasiswa tinggal di *dormitory* (asrama mahasiswa di kampus). Pada

acara di *George Washington University* pagi kami mendengarkan ceramah, siang berwisata ke tempat-tempat bersejarah. Acara ceramah ialah tentang penerbangan ke luar angkasa, tentang sosio-kultural, dan tentang pengalaman seorang *Lady* dari Inggris yang pertama kali tinggal di AS. Ternyata *Lady* itu, pengalamannya tentang perbedaan makna kata sama dengan saya. Kata *wallet*, dalam *American English* berarti *tas tangan*, tapi dalam *British English* atau *Australian English* berarti *dompot*. Pernah ketika saya keluar dari gedung pertemuan saya lupa mengambil tas tangan saya. Nyonya rumah mahasiswa Indonesia bertanya, "*Where's your wallet?*" Saya bingung, tadi saya tidak membawa dompet, mengapa ditanya mana dompetmu? Saya jawab, "*This morning I did'n carry a wallet, I carried my handbag (tas tangan). Oh, I forget to get my handbag in the storage space.*"

Peristiwa seperti itu pernah juga terjadi di Indonesia. Kira-kira sepuluh tahun yang lalu *rest room* dipadankan dengan *ruang rehat*. Di sebuah hotel bintang lima *peturasan* tidak dipadankan dengan *toilet*, tapi *rest room*. Seorang Ibu mondar-mandir akan ke peturasan dan sudah bolak-balik melewati peturasan, tapi karena papan namanya ditulis *rest room* Ibu itu tidak masuk ke situ. Ketika Ibu itu berpapasan dengan saya, bertanya, "Di mana ya Jeng, kamar kecil?" Dengan senang hati saya tunjukkan. Kiranya perlu kita ketahui bahwa *rest room* adalah *American English* dan *toilet* adalah *British English*.

Di Washington DC kami berwisata ke Gedung Putih, gedung parlemen, museum presiden AS pertama, dan makam Kennedy. Semua ruang di Gedung Putih boleh dilihat, tapi tidak boleh dipotret. Wisatawan boleh melakukan pemotretan di halaman Gedung Putih. Pada hari kemerdekaan kami mengikuti upacara bendera di Kedutaan Besar Indonesia di Washington DC. Kami, sebagai tamu, dijamu makan siang soto ayam oleh Bapak-Ibu Soedjatmoko. Makan nasi dengan soto ayam terasa nikmat sekali. Sudah satu bulan lebih kami tidak menikmati makanan Indonesia. Pernah saya di New York makan nasi goreng di restoran Cina, satu piring penuh hanya saya makan beberapa sendok. Rasanya tidak seperti nasi goreng Indonesia. Pernah di Tokyo saya pesan jus tomat dan teh hijau di restoran ternyata tanpa gula. Kebiasaan saya baik minum jus tomat ataupun minum teh pasti dengan gula. Maka, saya minta gula, saya ditertawakan. Ya, akhirnya saya minum tanpa gula.

Washington DC, sebagai ibu kota negara, suasananya betul-

betul menggambarkan sebuah ibu kota. Bersih, indah, tenang, tidak bising, lalu lintas lancar. Jauh berbeda dengan New York, sebagai kota metropolitan. Dari Washington DC, kami terbang ke Boston untuk menghadiri *Biennial College Meeting* sedunia, kira-kira yang hadir 5.000 mahasiswa dari pelbagai negara. Hari pertama di Boston mahasiswa Indonesia tamasya keliling kota Boston. Sebagai kota pendidikan, suasana kota Boston bersih, indah, tenang, tidak bising, dan lalu lintas tidak macet; betul-betul mencerminkan kota pendidikan.

Sebelum pertemuan dimulai, diadakan kegiatan *camping* di luar kota Boston selama tiga hari agar mahasiswa dari pelbagai negara saling mengenal. Saya bersahabat dengan mahasiswa Inggris, mahasiswa Austria, dan mahasiswa Jerman. Kami sempat naik helikopter, naik *motorboard*, dan naik kapal layar. Hari pertama pada dini hari saya sempat berenang di danau, airnya amat sangat dingin. Acara malam hari *dance* dan konser.

Di Boston saya tinggal di *dormitory Northeastern University*. Acara di Boston mendengarkan ceramah dan diskusi kelompok. Hari terakhir, malam Minggu, melihat pameran di *Boston University*, yang diselenggarakan oleh *National Geographic*.

Setelah selesai pertemuan di Boston, kami kembali ke Portland, Oregon. Di sana masih ada waktu beberapa hari untuk bertamasya melihat salju di puncak gunung, dengan naik kursi gantung. Selanjutnya, kami berkunjung ke panti jompo, dan melihat kebun binatang. Di AS kalau kita perlu kursi roda bisa pinjam sehari satu dolar pada waktu itu. Di ruang-ruang atau gedung-gedung publik pasti disediakan kursi roda.

Pulang dari AS, pertengahan September saya segera menyusun skripsi dan saya dapat menyelesaikannya sebelum menerima peringatan tertulis. Hanya sayang, karena sesuatu hal saya harus ikut wisuda pada semester berikutnya pada bulan Januari 1971. Lulus sarjana, saya akan bekerja di mana? Saya teringat di Kotabaru ada Lembaga Bahasa Nasional (LBN) Cabang II. Pada waktu pulang kuliah saya kadang-kadang mengantar Ibu Sri Punagi ke LBN Cabang II. Sambil kuliah Ibu Punagi bekerja di kantor.

Saya mencoba mengirimkan surat lamaran ke LBN Cabang II. Setelah itu, saya berlibur ke Jakarta. Di Jakarta kadang-kadang saya berkunjung ke LBN Pusat. Tiga orang sahabat saya, Ibu Jumarian, almarhum Ibu Salbiyah, Ibu Werdaningsih bekerja di Perpustakaan

LBN Pusat. Pada suatu hari saya memberanikan diri menghadap Kepala LBN Pusat atas dorongan sahabat-sahabat saya. Dengan senang hati Ibu Rujiati Mulyadi, Kepala LBN Pusat menerima saya bekerja di LBN Cabang II. Saya segera pulang ke Yogya. Saya mulai bekerja bulan Oktober 1971, sebagai tenaga honorer karena belum ada formasi pegawai baru. Seminggu kemudian Ibu Rahayu Prihatmi diterima juga sebagai tenaga honorer. Pada tahun 1974 Ibu Prihatmi dan saya diangkat sebagai calon pegawai negeri sipil.

Pada tahun 1977 saya mengikuti Penataran Penerjemah atas saran Bu Etti (nama panggilan Ibu Rujiati Mulyadi) dan Prof. Dr. Amran Halim, Kepala Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, selama dua bulan di Tugu, Bogor. Penataran Penerjemah tidak harus survei lapangan. Mula-mula saya tidak begitu tertarik. Lama-kelamaan saya mulai tertarik melakukan penelitian terjemahan. Setelah mempelajari semantik dan wacana, saya tahu kedua disiplin ilmu itu bermanfaat bagi penelitian terjemahan. Saya pun merasa bangga, petatar tahun 1977 banyak yang mencapai gelar akademik doktor, termasuk ketua panitia, Dr. Sunaryati Djayanegara, dan penatar Prof. Dr. Benny H. Hoed, Prof. Dr. Sapardi Djoko Damono, dan Dr. Basuki Suhardi.

Tahun 1978 saya ditunjuk sebagai Pejabat Sementara (Pjs) Kepala Balai Penelitian Bahasa (BPB) di Yogyakarta, mengisi kekosongan jabatan kepala karena Kepala BPB di Yogyakarta wafat pada bulan Oktober 1978 satu minggu sebelum Kongres Bahasa Indonesia III. Sebagai pjs. kepala, seharusnya hanya menjabat satu tahun, tetapi saya sampai empat tahun. Hal itu dimasalahkan oleh petugas dari Inspektorat Jenderal Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Baik petugas Inspektorat Jenderal maupun Kepala Pusat Bahasa, Prof. Dr. Amran Halim menawari saya sebagai kepala definitif, tapi saya tidak bersedia. Saya menyadari kondisi fisik saya meskipun pada waktu itu saya masih kuat pergi ke mana-mana. Dua belas tahun saya naik turun tangga. Ruang kerja saya di lantai dua. Dalam melaksanakan tugas luar harus ada yang mendampingi. Saya keberatan mencari dana untuk rekan yang mendampingi saya. Maka saya mengusulkan Prof. Drs. M. Ramlan sebagai Kepala BPB di Yogyakarta. Beliau pernah ditawarkan jabatan itu dan beliau sanggup, tapi tertunda oleh pengangkatan saya sebagai pjs. kepala. Usulan itu disetujui oleh Kepala Pusat Bahasa.

Pada tahu 1990 saya ditawari melanjutkan pendidikan pascasarjana (S3) oleh Kepala Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Prof Dr. Anton M. Moeliono. Itu merupakan sesuatu yang tidak terduga dan tak terbayangkan sebelumnya. Tawaran itu saya terima dengan senang hati tanpa berpikir panjang. Dengan penuh rasa syukur kewajiban itu saya laksanakan meskipun setiap dua atau tiga bulan saya harus ke Jakarta konsultasi dengan promotor dan kopromotor saya, Prof. Dr. Anton M. Moeliono dan Dr. Steinhauer dari Universitas Leiden, negeri Belanda. Saya harus ke sana kemari untuk memperoleh buku acuan. Hampir saja saya putus asa setelah setasiun Gambir dipindahkan ke atas. Saya tidak berani naik ke atas dengan eskalator. Itu pernah saya coba pada waktu di AS. Saya hanya mau sekali itu saja. Agak lama saya tidak konsultasi dengan promotor dan kopromotor saya di Jakarta. Saya hanya bisa konsultasi dengan kopromotor saya di Yogyakarta, Dr. Sudaryanto. Prof. Ramlan pernah menawari saya sebagai promotor menggantikan Prof. Anton bersama dengan Prof. Dr. Harimurti Kridalaksana. Saya bimbang. Waktu terbatas dan kemungkinan besar harus mengubah topik penelitian. Maka saya bertekad menyelesaikan disertasi dan saya kirimkan kepada Prof. Anton. Dr. Steinhauer sudah pulang ke negeri Belanda. Pemerintah telah menghentikan bantuan finansial dari negeri Belanda.

Disertasi disetujui oleh Prof. Anton dan Dr. Sudaryanto untuk disampaikan ke Senat Universitas Gadjah Mada. Beberapa hari sebelum Rapat Senat, saya jatuh ketika buru-buru akan berangkat ke kantor. Tulang kaki kiri saya sedikit retak. Saya terpaksa opname di Rumah Sakit Pantirapih. Setiap hari saya harus latihan berjalan. Selama tiga bulan saya tidak bisa masuk kantor.

Pada waktu saya opname, selesai Rapat Senat Pak Anton menengok saya, memberi tahu poin-poin yang harus saya perbaiki, yang disarankan oleh para penilai pada Rapat Senat. Saya berhutang budi kepada beliau. Selama saya tidak dapat ke Jakarta, Pak Anton datang ke Yogya. Saya sangat menghargai empati beliau. Pak Anton, pribadi yang disiplin, perfeksionis, dan memiliki empati yang kuat. Kalau saya salah, saya ditegur. Pernah saya dibentak oleh beliau karena saya salah melafalkan nama linguis terkenal John Lyons. Saya berterima kasih atas teguran dan bentakan beliau. Saya selalu ingat untuk tidak melakukan kesalahan lagi. Penghargaan dan ucapan

terima kasih yang tulus saya sampaikan kepada promotor saya, Prof. Dr. Anton M. Moeliono, dan kedua promotor saya, Dr. Steinhauer dan Dr. Sudaryanto, yang banyak berperan meningkatkan daya cipta dalam pengkajian data.

Ucapan terima kasih saya sampaikan kepada almarhumah Ibu Rujianti Mulyadi, mantan Kepala LBN Pusat atas kepedulian beliau pada saya. Pernah beliau mengirimkan sesobek kertas dengan tulisan, "Kapan Bu Wedha promosi, saya akan datang". Ternyata itu dikirimkan oleh Ibu Etti ketika beliau sakit keras. Kepada Prof. Dr. Amran Halim saya sampaikan terima kasih atas kepedulian beliau kepada saya. Ucapan terima kasih saya sampaikan pula kepada almarhum Prof. Drs. M. Ramlan atas perhatian beliau kepada saya. Kepada Kepala dan seluruh karyawan Balai Bahasa di Yogyakarta saya ucapkan terima kasih atas kesempatan yang diberikan kepada saya untuk studi pascasarjana dan atas perhatian dan bantuannya pada waktu saya mengalami kesulitan. Tak lupa ucapan terima kasih kepada Dr. Inyo Fernandes, yang sambil bercanda mengatakan kepada Pak Anton bahwa saya akan digaet profesor lain. Karena itulah, Pak Anton ke Yogya.

Bulan Oktober tahun ini tugas saya sebagai pegawai negeri sipil di Balai Bahasa Yogyakarta berakhir. Tiga puluh tujuh tahun sudah saya bekerja menapaki ruang dan waktu penuh peluang berkreasi untuk berupaya menghasilkan temuan yang inovatif. Namun, terasa belum ada hasil kerja yang memberikan kepuasan batin dan bermanfaat bagi masyarakat. Masih banyak tugas yang harus saya selesaikan. Dalam penguasaan bahasa, saya merasa jauh di bawah Ayah, terutama dalam penguasaan bahasa Inggris, bahasa Belanda, dan pembacaan naskah dengan huruf Jawa.

Itulah kilas peristiwa dari bayi sampai dengan purnatugas. Suka-duka silih berganti mewarnai kehidupan. Bagaimanapun keadaan saya, saya harus selalu berupaya untuk bersyukur. Rasa syukur mendatangkan berkat. Saya selalu diingatkan lirik lagu yang berbunyi, "Kayalah yang bersyukur, miskinlah yang mengeluh", dalam arti yang bersyukur memiliki kekayaan rohaniyah, yang mengeluh tidak memiliki kekayaan rohaniyah.

Yogyakarta, 15 Agustus 2008
Wedhawati



BIODATA

Dr. Wedhawati

1. Pendidikan:

- a. 1951—1956, Sekolah Rakyat VI Tarakanita di Yogyakarta
- b. 1956—1960, Sekolah Menengah Umum Tingkat Pertama Negeri V di Yogyakarta
- c. 1960—1963, Sekolah Menengah Umum Tingkat Atas Negeri VI di Yogyakarta
- d. 1963/1964—Januari 1971, Fakultas Sastra dan Kebudayaan, Universitas Gadjah Mada
- e. Juli—Agustus 1977, Penataran Penerjemah
- f. 1982—1984, Kursus Bahasa Inggris di *Staff English Language Training Unit*, Gadjah Mada University (*Preparatory-Advanced*)
- g. 1991—1998, Pascasarjana Universitas Gadjah Mada

2. Riwayat Pekerjaan:

- a. 1971—1973, Tenaga Honorer pada Lembaga Bahasa Nasional Cabang II di Yogyakarta
- b. 1974, Calon Pegawai Negeri Sipil pada Lembaga Bahasa Nasional Cabang II di Yogyakarta
- c. 1975, Pegawai Negeri Sipil pada Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- d. 1976, Sekretaris Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah, Daerah Istimewa Yogyakarta
- e. 1978—1983, Pjs. Kepala Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- f. 1982—1983, Pemimpin Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah, Daerah Istimewa Yogyakarta

3. Karya-karya yang pernah dihasilkan:

I. Skripsi

- 1966 "Mekarkarena Memar-Alex L. Tobing: Suatu Pembitjaraan", Skripsi Sardjana Muda dalam Ilmu Sastra Indonesia, Fakultas Sastra dan Kebudayaan, Universitas Gadjah Mada
- 1970 "Konstruksi Endosentrik-Eksosentrik dalam Bahasa Indonesia", Skripsi Sardjana dalam Ilmu Sastra Indonesia, Fakultas Sastra dan Kebudayaan, Universitas Gadjah Mada

II. Disertasi

- 1998 "Medan Leksikal Verbal Indonesia yang Berkomponen Makna Suara Insani", Universitas Gadjah Mada

III. Makalah

- 1973 "Fonem Likwida dalam Bahasa Jawa", dalam *Widyaparwa*, nomor 5, tahun 1975, Lembaga Bahasa Nasional Cabang II di Yogyakarta
- 1975 "Proses Perulangan dalam Bahasa Jawa", dalam *Widyaparwa*, nomor 9, tahun 1975, Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1978 "Penterjemahan Konfiks Bahasa Jawa *N/-i* ke dalam Bahasa Indonesia", makalah Penataran Penterjemah III, 2—6 Oktober 1978 di Tugu, Bogor
- 1981 "Tinjauan Selintas Kurikulum Sekolah Menengah Atas", makalah pada Seminar Pengajaran Bahasa Indonesia 1981, *Pengajaran Bahasa dan Sastra*, tahun VIII, nomor 1, 1982, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Jakarta
- 1985 "Aspek Wacana dalam Penterjemahan", dalam *Widyaparwa*, nomor 34, Maret 1990, Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1987 "Analisis Semantik Kata Kerja Bahasa Jawa Tipe *Nggawa*" dalam *Widyaparwa*, nomor 31, Oktober 1987, Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1988 "Fungsi Objek dalam Bahasa Jawa", dalam *Widyaparwa*, nomor 32, April 1988, Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1993 "Struktur Semantik Kata Polisemis *Mbukak*", dalam Sudaryanto (ed). *Proceedings Kongres Bahasa Jawa 1991*, Harapan Massa, Surakarta

- 1993 "Trier dan Teori Medan Kata", dalam *Widyaparwa*, nomor 41, Oktober 1993, Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1994 "Analisis Komponen dan Struktur Medan Leksikal (+TUTUR +MITRA WICARA *SERIUS)", makalah pada Temu Ilmiah Alumni Linguistik Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada bekerja sama dengan Pusat Studi Bahasa-bahasa Asia Tenggara-Pasifik Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada
- 1995 "Analisis Komponen Makna *Berjalan*", dalam *Widyaparwa*, nomor 45 Oktober 1995, Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1996 "Semantik Leksikal Kontrastif dalam Leksikon Bahasa Jawa-Indonesia", dalam Suparno et al. 1997. Pemerintah Provinsi Daerah Tingkat I Jawa Timur.
- 1998 "Ancangan Struktural dalam Pengkajian Semantik Leksikal", dalam *Widyaparwa* nomor 50, Maret 1998, Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 2001 "Konfigurasi Leksikal Unik dalam Bahasa Indonesia, dalam *Linguistik Indonesia: Jurnal Ilmiah Masyarakat Linguistik Indonesia*", Februari 2001 Tahun 19, nomor 1
- 2002 "Medan Leksikal dan Analisis Komponensial", dalam *Linguistik Indonesia: Jurnal Ilmiah Masyarakat Linguistik Indonesia*, Februari 2002, Tahun 2000, nomor 1
- 2003 "*Lexical Fields, Componential Analysis and Definitions of Lexical Senses*", dalam *Rintisan Kajian Leksikologi dan Leksikografi* Publikasi nomor 2, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia
- 2005 "Konfigurasi Medan Leksikal Verba Indonesia yang berkomponen Makna (+SUARA+INSAN)", dalam *Jurnal Penelitian Humaniora* Vol.6, nomor 1 Februari 2005, Lembaga Penelitian Universitas Muhammadiyah Surakarta
- 2008 "Permasalahan dalam Penerjemahan", dalam *Prosiding Seminar Internasional Menyambut 80 Tahun Prof Drs. M. Ramlan*, Jurusan Sastra Indonesia dan Program Studi Linguistik Pascasarjana Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta 2008

IV. Hasil Penelitian (bersama tim)

- 1976/1977 "Struktur Bahasa Jawa Bagian Barat (Banyumas)", Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta

- 1977/1978 "Sintaksis Bahasa Jawa", diterbitkan oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa pada tahun 1978 dengan judul *Beberapa Masalah Sintaksis Bahasa Jawa*
- 1978/1979 *Wacana Bahasa Jawa*, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa
- 1979/1980 "Kata Tugas Bahasa Jawa", Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1980/1981 "Sistem Morfologi Kata Benda dan Kata Sifat Bahasa Jawa", Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1982/1983 "Struktur Frasa Bahasa Jawa", Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1983/1984 *Frasa Nominal dalam Bahasa Jawa*, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa 1987
- 1984/1985 *Tipe-tipe Klausa Bahasa Jawa*, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa 1990
- 1985/1986 *Tipe-tipe Semantik Kata Kerja Bahasa Jawa*, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa 1990
- 1996/1987 *Preposisi dalam Bahasa Jawa*, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa 1990
- 1987/1988 "Konjungsi Koordinatif Gabung dalam Bahasa Jawa", Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1987/1988 *Peribahasa dalam Bahasa Jawa*, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa 1989

V. Naskah Pedoman/Acuan (bersama tim)

- 1984/1985 "Naskah Pedoman Lengkap Ejaan Bahasa Jawa yang Disempurnakan", Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1985/1986 "Tata Bahasa Jawa Acuan: Morfologi", Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta
- 1990 *Yang Penting Buat Anda: Para Pejabat, Eksekutif, Wartawan dan Dosen*, Duta Wacana University Press, Yogyakarta
- 2006 *Tata Bahasa Jawa Mutakhir*, Penerbit-Percetakan Kanisius

VI. Ulasan Karya

- 1990 "Pandangan E.A. Nida: Analisis Komponen Makna, Sebuah Ulasan singkat Karya E.A. Nida: *The Componential Analysis of Meaning, An Introduction to Semantic Structures*", dalam *Widyaparwa* Nomor Khusus Maret 1999

SUKA DUKA MENYUSUN KAMUS

*Sukardi Mp.**

1. Pengantar

Kata *kamus* mengandung makna (1) buku acuan yang memuat kata dan ungkapan, biasanya disusun menurut abjad berikut keterangan tentang makna, pemakaian atau terjemahannya; (2) buku yang memuat kumpulan istilah atau nama yang disusun menurut abjad beserta penjelasan tentang makna dan pemakaiannya (KBBI, 2001: 499).

Berdasarkan makna pertama dan kedua kata *kamus* tersebut terdapat kelompok kata *disusun menurut abjad*. Hal itu mengandung makna bahwa kamus itu tidak dikarang atau tidak dibuat tetapi disusun. Ungkapan *disusun* berarti ada bahan yang disusun. Jadi, sebelumnya sudah ada bahannya. Frasa *menurut abjad* mengandung makna bahwa penyusunan itu tidak sembarangan, tetapi berdasarkan abjad bahasa yang dipergunakannya. Dengan demikian, di dalam menyusun kamus sangat diperlukan ketekunan, ketelitian, kejelian, dan kecermatan. Memang, di dalam penyusunan kamus tidak diperlukan intelegensia yang tinggi, tetapi penyusun harus dapat menyediakan waktu yang cukup, ketekunan, kejelian, dan kecermatan. Hal demikian tentu berbeda dengan projek penelitian. Di dalam hal penelitian, cukup diperlukan waktu tertentu untuk menganalisisnya asalkan data-data penelitian itu telah disiapkan dengan matang. Maksudnya, penelitian itu tidak perlu dikerjakan setiap hari sepanjang tahun. Berbeda dengan penyusunan kamus yang harus dikerjakan setiap hari dan tidak dapat dipandang sebagai pekerjaan sampingan. Hal demikian itulah yang menjadi kendala dalam menugasi seseorang peneliti di Balai Bahasa

* Doktorandus, peneliti pada Balai Penelitian Bahasa Yogyakarta

Yogyakarta untuk menjadi anggota tim penyusun kamus. Di samping karena membutuhkan waktu terus-menerus serta ketekunan, kum yang didapat dari penyusunan kamus sangat kecil dan kum itu pun bukan kum utama tetapi merupakan kum penunjang; baru akhir-akhir ini menjadi kum utama.

2. Kendala Penyusunan Kamus

Seperti telah sepintas diungkapkan pada pengantar, di samping kum yang diperoleh dari penyusunan kamus sangat kecil jika dibandingkan dengan kum yang diperoleh dari penelitian, dalam penyusunan kamus diperlukan ketekunan, kejelian, dan kecermatan yang prima, lebih-lebih dalam hal menyusun lema-lemanya secara alpabetis. Tidak mungkin menyusun kamus dianggap sebagai tugas sambilan meskipun bahan-bahannya sudah tersedia. Dalam penyusunan secara alpabetis, sangat diperlukan kejelian dan kecermatan. Di dalam hal ini, kadang-kadang penyusun hanya memperhatikan abjad pertama sampai kesekian pada setiap lema, tidak sampai pada abjad akhir pada sebuah lema. Kalau demikian, pengabjadan yang terjadi kurang sempurna, seperti tampak pada contoh berikut.

Lema **telanjang** dan **telanjur**; **beda** dan **bedak**; **tema** dan **teman** dalam kamus Indonesia; serta lema **remen** dan **remeng**; **cemeng** dan **cemèng**; **rena** dan **rèna**; **geger** dan **gègèr** dalam kamus bahasa Jawa, bagi penyusun yang kurang jeli dan cermat serta tidak didukung oleh komputer, akan menempatkan lema **telanjur** di atas **telanjang**; lema **bedhak** di atas **beda**; dan **teman** di atas **tema** dalam kamus bahasa Indonesia. Alpabetis demikian merupakan alpabetis yang kurang pas. Di dalam penyusunan kamus bahasa Jawa, meskipun ditulis dengan komputer, lema **geger** dan **gègèr**; **gendheng**, **gendhèng**, dan **gèndhèng** tentu tidak akan tersusun **gègèr**, **gèndhèng**, **geger**, **gendhèng**, dan **gendheng** karena dalam komputer antara é, è, dan e dianggap huruf yang sama, tidak dibedakan sesuai dengan aturan *Ejaan Bahasa Jawa yang Disempurnakan*.

Hal lain yang menjadi kendala dalam penyusunan kamus, terutama di Balai Bahasa Yogyakarta, adalah kesulitan mencari peneliti yang dengan senang hati dapat menerima tugas sebagai anggota tim penyusun kamus. Penyebabnya, anatar lain sebagai berikut.

- (1) Kum yang diperoleh dari penyusunan kamus sangat kecil. Itu saja masih dibagi-bagi oleh semua anggota tim dan kum itu merupakan kum penunjang bukan kum utama. Padahal, untuk kenaikan pangkat peneliti dibutuhkan kum utama dalam jumlah tertentu. Tentu lama sekali seorang peneliti akan naik pangkat jika ia selalu ditugasi sebagai penyusun kamus, tidak dilibatkan dalam proyek penelitian. Jika demikian terus dapat terjadi seorang peneliti dihentikan jabatan penelitiannya jika dalam waktu lima tahun tidak dapat naik pangkat karena ketiadaan kum utama kepenelitian. Hal semacam itulah yang menjadi kendala sulitnya menugasi seorang peneliti sebagai anggota tim penyusun kamus.
- (2) Menyusun kamus memerlukan waktu khusus dan terus-menerus, tidak dapat sebagai tugas sambilan. Tidak seperti proyek penelitian yang dapat dikerjakan dalam waktu tertentu bila data-data penelitian telah disiapkan dengan saksama. Penyusun kamus sangat terikat oleh waktu, yang kadang-kadang membosankan. Oleh karena itu, ada pendapat yang mengatakan bahwa menyusun kamus seolah-olah sebagai orang yang terhukum.

3. Keuntungan Menyusun Kamus

Di dalam menyusun kamus, di samping terdapat kendala seperti yang telah diuraikan, juga terdapat hal-hal yang menguntungkan. Hal yang menguntungkan dapat disampaikan sebagai berikut.

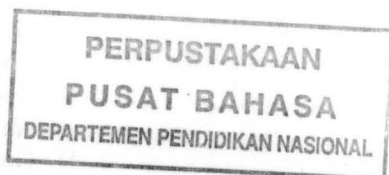
- (1) Menambah kekayaan perbendaharaan kosa kata bagi penyusunnya. Perbendaharaan kata penyusun kamus, seharusnya lebih luas jika dibandingkan dengan mereka yang belum pernah menyusun kamus. Dengan seringnya menyusun kamus, perbendaharaan kata yang dimilikinya beserta pemakaiannya di dalam kalimat akan cepat bertambah jika dibandingkan dengan perbendaharaan kata mereka yang tidak menyusun kamus. Kata-kata usang pun akan diketahui maknanya oleh penyusun kamus, lebih-lebih jika yang disusun itu kamus bahasa Jawa. Dengan banyak perbendaharaan bahasa Jawa – yang sekarang ini telah banyak tidak dimengerti oleh “orang Jawa” – seolah-olah ia sebagai “ahli bahasa Jawa”. Di samping perbendaharaan katanya yang semakin banyak dikuasai, pengetahuan gramatikanya pun akan

lebih luas jika dibandingkan dengan waktu sebelum menyusun kamus.

- (2) Di samping bertambahnya perbendaharaan kata bagi penyusunnya, penyusun kamus, apabila kamus yang disusun itu diterbitkan, setiap tahun akan selalu menerima royalti dari penerbit. Biasanya, royalti itu akan diterima penyusun dua kali dalam setahun dengan jumlah sesuai dengan perjanjian. Bila kamus yang disusun dan diterbitkan itu kamus yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat, royalti itu akan semakin mempertebal saku penyusun. Dan, yang perlu diketahui sampai kapan pun kamus itu akan selalu dicari orang. Seperti *Bausastra Jawa* yang terbit pada tahun 2001, sampai sekarang telah berkali-kali dicetak ulang. Penulis yakin bahwa kamus itu akan selalu dibutuhkan oleh siswa, mahasiswa, dan masyarakat penggemar bahasa Jawa, lebih-lebih dengan telah ditetapkannya mata pelajaran bahasa Jawa sebagai muatan lokal wajib di sekolah-sekolah, dari tingkat sekolah dasar sampai dengan sekolah tingkat lanjutan atas, dan bahkan studi di perguruan tinggi jurusan Nusantara.

Sehubungan dengan hal tersebut, meskipun kum yang diperoleh dari penyusunan kamus itu sangat kecil, penulis berharap dengan pensiunnya penulis dari Balai Bahasa Yogyakarta, para peneliti muda ada yang bersedia sebagai anggota tim penyusun kamus, khususnya kamus bahasa Jawa, demi lestarnya bahasa Jawa yang merupakan bahasa budaya masyarakat Jawa.

Yogyakarta, 15 Agustus 2008
Drs. Sukardi Mp.





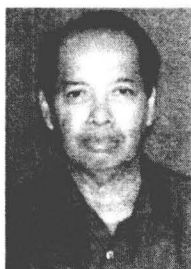
BIODATA

Drs. Sukardi MP

- Tempat, tanggal lahir : Ambarawa, 24 Desember 1943
NIP : 130519252
Pangkat dan Golongan : Pembina Tk.I/IVb
Status : Kawin
Pendidikan terakhir : S1 Jurusan Bahasa dan Kesusastraan
Indonesia, IKIP Negeri Yogyakarta,
Tahun 1971
- Instansi : Balai Bahasa Yogyakarta
Alamat Instansi : Jalan IDewa Nyoman Oka 34, Yogyakarta
55224, Telepon (0274) 562070, Faksimile
(0274) 580667
- Alamat rumah : Perum Bale Asri Blok R/9, Pereng Dawe,
Bale Catur, Jalan Wates Km 9, Gamping,
Sleman, Yogyakarta,
Telepon (0274) 7497419,
HP 08122963427
- Pengalaman bekerja : 1) Guru SMA BOPKRI I, II, III tahun
1965
2) Guru SMA Budya Wacana
Yogyakarta tahun 1967—1971
3) Redaktur Taman Pustaka Kristen
tahun 1965—1971
4) Guru tetap SMEA Kristen Salatiga
tahun 1971

- 5) Pelaksana teknis YPK Lampung tahun 1972—1975
 - 6) CPNS guru STM Negeri Metro tahun 1975
 - 7) PNS guru STM Negeri Metro tahun 1976
 - 8) Guru SMEA Negeri Metro tahun 1982—1988
 - 9) PNS pada Balai Bahasa Yogyakarta 1 Agustus 1988—sekarang
 - 10) Dosen STKIP PGRI Metro, 1983-1988
 - 11) Dosen STAK Marthuria Yogyakarta, 1990 - Sekarang
- Pengalaman jabatan : 1) Kepala SMA Kristen Metro, tahun 1973—1975
- 2) Pembantu Pimpinan Balai Bahasa Yogyakarta
- 3) Peneliti, tahun 1993—sekarang
- Penghargaan yang dimiliki : Satyalancana Karya Satya 30 Tahun dari Presiden Republik Indonesia
- Karya yang dihasilkan : 1) Tata Bahasa Baku Bahasa Jawa (Tim)
- 2) Yang Penting Buat Anda (Tim)
- 3) Kamus Dwibahasa Indonesia-Jawa (Tim)
- 4) Kamus Bahasa Jawa-Bahasa Indonesia I, II (Tim)
- 5) Kamus Bahasa Jawa (Bausasra Jawa) (Tim)
- 6) Kamus Bahasa Indonesia-Jawa untuk Pendidikan Dasar (Tim) Belum diterbitkan

Yogyakarta, September 2008



BIODATA
Drs. Adi Triyono, M.Hum.

- Tempat, tanggal lahir : Ngawi, 16 Juni 1943
NIP : 130358842
Pangkat dan Golongan : Pembina Tk.I/IVb
Status : Kawin
Pendidikan terakhir : S2 Ilmu Humaniora
Universitas Gadjah Mada tahun 1993
Instansi : Balai Bahasa Yogyakarta
Alamat Instansi : Jalan I Dewa Nyoman Oka 34, Yogyakarta
55224, Telepon (0274) 562070,
Faksimile (0274) 580667
Alamat rumah : Karangbendo RT 04/02, Banguntapan,
Bantul Yogyakarta
Telepon (0274) 486026, HP 081328712865
Pengalaman bekerja : 1) CPNS IIIa Tahun 1972
2) PNS IIIa Tahun 1973
3) Pembina Tk.I/IV Tahun 2002
Pengalaman jabatan : 1) Asisten Peneliti Madya Tahun 1988
2) Ajun Peneliti Madya Tahun 1992
3) Peneliti Muda Tahun 1996
4) Peneliti Madya Tahun 2000
5) Ahli Peneliti Madya Tahun 2004
Penghargaan yang dimiliki : Satyalancana Karya Satya 30 Tahun dari
Presiden Republik Indonesia
Karya yang dihasilkan : 1) Peribahasa dalam Bahasa Jawa
2) Antologi Puisi Jawa Modern Sebelum
Perang

- 3) Sastra Jawa Periode 1945--1965
- 4) Roman Sejarah dalam Sastra Jawa Modern
- 5) Babad Segaluh I--III
- 6) Novel Indonesia Sebelum Perang sebagai Cermine Konflik Budaya Barat-Timur

Yogyakarta, September 2008

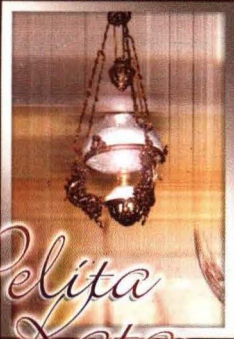
HADIAH
dari
Balai Bahasa Yogyakarta

RALAT

Nomor Halaman	Baris dari		Tertulis	Seharusnya
	Atas	Bawah		
2		11	<i>langue</i>	<i>lingua</i>
4		6	taratan	tataran
7	10		Perancis	Prancis
11	Judul		Sekilas tentang Alih Bahasa	Sekilas tentang Alih Bahasa Lisan
21	12		<i>linstener</i>	<i>listener</i>
28		10	<i>Linguistik Meaning</i>	<i>Linguistic Meaning</i>
39	10		hiarkial	hierarkis
56	4		batininya	batinnya
57	15		Stephen A. Wurm	Stephen A. Wurm (ed.)
57	15		<i>Atlas of the Worlds Languages in Danger of Dissapering</i>	<i>Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing</i>
58	3		lores	Flores
58		5	orangtua	orang tua
58	13		tatabahasa	tata bahasa
60	12, 17		dialekgeografi	dialek geografi
61	8		antar kelompok	antarkelompok
61		11	penentuan	penentuan
65	2		tatar Sunda	dataran Sunda
65	14		penyebutkan	penyebutan
65		6	disebtkan	disebutkan
66	4		retoran	restoran
67	3		restoranny	restorannya
67		11	Di Akhir	Pada akhir
67	14		astu	satu
72	13, 14		pascapatriarkhat	pascapatriakhat
73	10		pascapatriarkhat	pascapatriakhat
77	2		patrisi	patriakhat
79		14	<i>weltensehaung</i>	<i>weltanschauung</i>
80	10		intimitas	keintiman
78—89			religiusitas	religiositas

Nomor Halaman	Baris dari		Terminologi	Samaritanja
	Atas	Bawah		
83	22		taubat	tobat
91	8		masayarakat	masyarakat
92		1	Ramdan	Ramadan
93		1, 2	abrevasi	abreviasi
97	14		menunjukan	menunjukkan
99		2	kerjaan	kerajaan
105	3		<i>Anthrpology</i>	<i>Anthropology</i>
110		6	<i>Girardet, Nokolaus</i>	<i>Girardet, Nikolaus</i>
118		5	<i>divinde</i>	<i>divine</i>
118	15		<i>ease of faicility</i>	<i>ease of facility</i>
124	4		<i>becoma</i>	<i>become</i>
124	9		<i>a topsy-turvym</i>	<i>a topsy-turvy</i>
141		2	<i>Monisme</i>	<i>Monotheisme</i>
161			<i>glamaour</i>	<i>glamour</i>
175—196			Wedawati	Wedhawati
180	18		<i>Tata Bahasa Baku</i>	<i>Tata Bahasa Jawa</i>
			<i>Bahasa Jawa</i>	<i>Mutakhir</i>
198—210			pascakematian	pasca kematian
198		8	<i>doneby</i>	<i>done by</i>
202	4		sawah iading	sawah ladang
206	10		eufemesmus	eufemisme
215	17		samodra	samudra
216	16		digarab	digarap
218	11		tidak guna	tidak berguna
220	2		<i>The Relegion of Jawa</i>	<i>The Religion of Java</i>
224		18	moseum	museum
230	2		1982—1983	1982—1985
232		12	Konfigurasi Medan	Konfigurasi Medan
			Leksikai Verba	Leksikal Verbal

09-0122



Pelita Kata

Pengembaraan Alima

Meloncat dari buku-buku, alima
melambai di mana-mana, mengibarkan
rambutnya dalam ruang-ruang darahku
aku berbaring ia berbaring, aku
berlari ia berlari, aku duduk
ia menari di dinding-dinding kamarku

di buku-buku jiwa ia menanam cintanya
ia bagi kalamnya bagi diri yang terbuka
di komputerku ia buka jantungnya
ia tinggalkan iqraknya dalam sajak-sajakku
pada daun-daun ia pancarkan cahayanya
ia buka senyumnya pada tiap kelopak bunga

dalam tidurku ia bangun rahasia
di depan mata ia kuak kancing bajunya
tapi tak pernah bisa
aku menangkap seluruhnya

meloncat dari kitab-kitab, alima
mengembara ke mana-mana
tangkaplah sekarang juga
jika ingin kaumiliki dunia

(kutipan dari *sembayang rumpun*
karya Ahmadun Yosi Herfanda, 1996)